ಫುಕೋನನ್ನು ಓದಲು ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಡಾ. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.



ಘುಕೋನನ್ನು ಓದಲು ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಫುಕೋನನ್ನು ಓದಲು ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

ಡಾ. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.

ರಚನ ಪ್ರಕಾಶನ
ನಂ. 2346/1, 10ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ಬಸವೇಶ್ವರ ರಸ್ತೆ
ಕೆ.ಆರ್. ಮೊಹಲ್ಲಾ, ಮೈಸೂರು–570004

FUKONANNAU ODALU BEKAADA KELAVU TIPPANIGALU

Written by
Dr. Keshavasharma K.
Proffessor
Kannada Dept.
Kuvempu University, Jnanasahydri
Shankaragatta, Shimoga-577451
Mob: 9448730611
email: dr.keshavasharma.k@gmail.com

Published by
Rachana Prakashana
No. 2346/1, 10th Cross, Basaveshwara Road
K.R. Mohalla, Mysore-570004

First Impression : 2020

Copies : 1000
Page : xvi + 436 + 4 = 456
Price : Rs. 460/-
Paper used : Maplitho
D.T.P. : Anukshana Creations
Cover Page Design : Kiran
Printed at : Kamal Impressions, Mysore

ಲೇಖಕರ ಮಾತು

ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಲಂಕೇಶರ ಹಿಂದೆ ಕಾರಂತರು ಇದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರ ಹಿಂದೆ ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಗುಲ್ವಾಡಿಯವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮೊದಲು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಉಗಮವಾಗಿತ್ತು. ಅವರೆಲ್ಲರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬರುವ ಮೊದಲು ನಮಗೆ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರ ಕಾವ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿತ್ತು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನನ್ನು ಓದಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಲಯವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸುಮ್ಮನೆ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹಲಗೆ ಮತ್ತು ಬಳಪವನ್ನು ಬಳಸಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿದ್ದರು ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಲಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ವಿಚಾರವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಲಯವನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ವಂಶಾವಳಿಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದು ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇದು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಣ

ತಲೆಮಾರಿನವರಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು. ಜ್ಞಾನವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಾಹಿನಿಯ ಥರ ಬಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ಷಿತಿಜಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಚಲನ ಚಿತ್ರದವರೆಗೆ ಅನೇಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಆಧುನಿಕವಾದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ, ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಭೂಗೋಳವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಒಂದು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ನಮಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಾರವಾಯಿತು. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಳ್ಳೆಯತನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ಅಧಃಪತನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ದುರಂತದ ಅನುಭವ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲವು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲಗಳಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಗಣಿತ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ತೆಸಿಸ್ ಎಂದರೆ ಭಾವನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾರು ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಭಾವನೆಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಯೂ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮಾನವೀಯವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವದ ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಪ್ಲೇಟೋ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನೋವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬಯಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಭರ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಘುಕೋನ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ನಾನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಘುಕೋನ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿದ್ದೆ ಅದನ್ನು ಆಗಾಗ ಬರೆದು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಘುಕೋನ ಕುರಿತು ಸ್ವಲ್ಪ ಕೆಲಸಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅವನ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಅಶ್ವಿನ್ ಕುಮಾರ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಘುಕೋನ ಬಗ್ಗೆ ಗುಂಡೂರ ಅವರು ಒಳ್ಳೆಯ ಕೃತಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳು ಉಳಿದಿವೆ. ಇದು ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ ಇದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು.

ಡಾ. ಭಂಡಾರಿಯವರು ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರು. ಅವರು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ವಿ. ವಿ.ಯ ಕುಲಪತಿಗಳಾದ ಪ್ರೊ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪನವರಿಗೆ,

ನನ್ನ ಆಪ್ತ ಸ್ನೇಹಿತರಾದ ಡಾ.ಮೇಟಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಅವಿನಾಶ, ಪ್ರಭಾಕರ್ನ್, ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಿಗೆ,

ಆರ್ಕೆ, ರಾಜಶೇಖರ್, ಫಣಿರಾಜ್, ಕೆ.ವಿ.ಯನ್. ಬರಗೂರು, ವಿಠಲ್, ರಂಗನಾಥ್, ಶಿವಾನಂದ ಕೆಳಗಿನಮನಿ,

ಟೈಪ್ ಮಾಡಿದ ಅರ್ಪುದ ಮೇರಿ, ಕರಡು ತಿದ್ದಿದ ವಿಜಯಕುಮಾರ್, ರಮೇಶ್, ರಣಧೀರ ಅವರಿಗೆ,

ನಹುಷ, ನಿಯತಿ, ಸಬಿತಾರಿಗೆ, ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಓಂಕಾರಪ್ಪನವರಿಗೆ, ಕೊಂಡು ಓದುವ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.

ಪರಿವಿಡಿ

ಫುಕೋನ ಪರಿಚಯ

ಪಾಲ್ ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೋ ಎನ್ನುವುದು ಪೂರ್ಣ ಹೆಸರು. ೧೫-೧೦-೧೯೨೬ ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ. ೨೫-೬-೧೯೮೪ ರಲ್ಲಿ ಮರಣವಪ್ಪಿದ. ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದವನು. ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಸಂಕಥನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವನ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. 'ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್', 'ದ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಸುವಲಿಟಿ', 'ಮ್ಯಾಡ್‌ನೆಸ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಜೇಶನ್', 'ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್', 'ದ ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್', 'ದ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಿನಿಕ್' ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ

ಇದನ್ನು ಒಂದು ಪಿರಮಿಡ್ಡು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಎನ್ನುವಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕೈ ಕೆಳಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕ್ಷಮಾಯಾಚನೆ

ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡದೆ ಜೀವಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕ್ಷಮೆಯಿಂದ ಪಾಪ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ.

ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳು

ಫುಕೋ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆಧುನಿಕ ಯುಗ ಹೇಗೆ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಶಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾದವು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನ್ಯಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ತನ್ನ 'ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಪ್ರಿಸನ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅನ್ಯೆತಿಕತೆಯನ್ನು ನ್ಯಾಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ದಂಡನಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು (ಪುನಿಟೇಟಿವ್ ರೀಸನ್) ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದರ್ಶೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಜನರು ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಫುಕೋ – ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್) ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನದಂಡ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಸ್ವಯಂ ವಿಮರ್ಶೆ ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾಂಟ್ ವಾದಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. (ಬ್ಯಾಕ್ ಟು ಕಾಂಟ್)

ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆ ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಘಟನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಮರಗಳು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (ಫುಕೋ – ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್)

ಗುಲಾಮರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಡಿಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ 'ಗುಲಾಮರು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದಾರೆ' ಎಂದು ಇದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ ಎಂದು

ನಮಗೆ ಭಾಸವು ಆಗುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಯಾವುದು ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಹಜವಾದ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಅದು ಅಸಹಜ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಖುಶಿಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸುಖ. ಅದು ಪಾಪವೇ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂತೋಷವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು, ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೀತಿವಾದಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಿದೆವು ಎಂದಾದರೆ ನಾವು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗವು ಸಿಗಬೇಕೆಂದಾದರೆ ನಾವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲಿನ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಮಿಶ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಜೀವನವು ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ? ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೂ ಜೀವನವು ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುವಂತೆ ಯಾಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬದಲಿಸದೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕನಸು ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಅವಲಂಬಿತರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ

ಹದಿನೆಂಟನೆ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಮಾನಸಿಕ ಖಾಯಿಲೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾರೂ ಸ್ಕೀಜೋಪ್ರೇನಿಯಾ ಖಾಯಿಲೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ವಿಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬಳಲುವವನು ಹೊರಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಥರ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ದ್ವಂದ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ ಅವನ ಮುಖಭಾವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಿಗ್ಮಂಡ್ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ

ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಅವನ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮಹತ್ವದ ಸುಳಿವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪುನರ್‌ಜೀವನದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈಡಿಪಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸುಪ್ತ ಬಯಕೆಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕರೂಪದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ನಾನು ಎನ್ನುವ ಮೂರು ಕೇಂದ್ರದೊಳಗೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ, ತಂದೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ, ಮತ್ತು "ನನ್ನ" ತನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಗಳೇ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್‌ನ ಪುರಾಣವಾಗಿದೆ. ಗಂಡುಮಗು ತಾಯಿಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ತಂದೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅಸಹನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕವನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಇಗೋಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯು ಇದೆ. ಅಹಮಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನೋಚಿಕಿತ್ಸೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬರೀ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವನ ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅವನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಕಾಳಜಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೈಹಿಕವಾದ ಖಾಯಿಲೆಯಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಾಪವೆಂದೇ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮನೋಖಾಯಿಲೆಯೂ

ಒಂದು ಖಾಯಿಲೆಯೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನ ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅವನ ನಡವಳಿಕೆಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ

ನಿಯಂತ್ರಣಗಳು

ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ವರ್ತಮಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ನಾವು ನಮಗೆ ಈಗ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಮಾಜವೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಖಿನ್ನನಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ಬರೀ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಜನರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸ್ಪರ್ಧಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಿಟ್ಟುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನುಮಾನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು ಅವನ ಸ್ವಭಾವದ ಪ್ರತಿಫಲನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಉತ್ತರವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಹಕಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಗುಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೇ

ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಅಥವಾ ಅವನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಸರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದು ಬರೀ ದೇಹದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ದೇಹವು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಚಲನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಗಿಡಗಳು ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗಿಡವು ಬೇರನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಡೆಯುವುದು ಅನುಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಲನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ನಮ್ಮದೇ ಆದರೂ ಅದರ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಖಿನ್ನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಗ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಘಟನೆ ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು

ನಕ್ಷೆಯು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಬರೀ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ.. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ತಾಲರು ಹೇಳಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು; ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುವಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ತಾಲರ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಸದಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಶಿಕಾರಿಯ ನಾಗಪ್ಪನು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಡವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತದೆ, ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬು ಚಿತ್ತಾಲರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬಯಕೆ, ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆ, ಆಲೋಚನೆ, ಸಂಕಥನಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರಲು ವಿವಿಧ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಗಳು ಮೂರೂ ಒಂದೊಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಜೀವನದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ಭಾವನೆ ಸತ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ

ಪೂರಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಲೋಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಅವನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಹಣಕಾಸು ಎರಡೂ ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಣವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಖಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಆತಂಕವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಗುಣವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷದ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಹಣವು ನಮಗೆ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಇದೆ. ಹಣವನ್ನು ಹೂಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಮಯವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಕುರಿತು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಹಣವು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟು ಹಣವನ್ನು ನಾವು ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಾವು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ ಅದಕ್ಕೂ ನಾವು ಮುಂದೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದು ಬಳಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಣವು ನಮಗೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಣ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲನವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಹಿತೆಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣವು ನಮಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ತನ್ನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಅವನ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ

ಪ್ರಭುತ್ವದ ರಚನೆಗಳು

ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಅದು 'ಆಗುವುದು'. ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನೇರ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ರೋಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚೀಟಿಯು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನೇರ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರೋಕ್ಷವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅರಾಜಕತಾವಾದವು ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಧೋರಣೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಈ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿರೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಕೆಲವು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ನಾವು ಅದರ ಅವಲಂಬಿತರೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಈವತ್ತು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದಷ್ಟು ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ಪವಿತ್ರರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಹತ್ತಿರ ನೇರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವವರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೋ ಅವರ ಮಿಥ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆ ಎಳೆದದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ, ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿದರು. ಆದರೆ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಇದನ್ನು

ಅನ್ವಯಮಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸರಕಾರಗಳ ಕುರಿತು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಸರಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯೂಹವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವೂ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ಪಾತ್ರವೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು.

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಾಪೋಹ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕುರುಡಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅರಾಜಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದೇ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸತರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಧಿಕಾರ, ಪ್ರತಿವ್ಯೂಹ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳು

ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯೂಹವನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಸರಕಾರೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಇರವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ.ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ನೀತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಕಾರವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಆಢಳಿತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಆಢಳಿತವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿವ್ಯೂಹವನ್ನು ಹೋರಾಟಗಳು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ರಾಚನಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಸಮಾಜದ ದೇಹವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ದಂಡ ಸಂಹಿತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಂಡ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಾಡಾಯಿತು. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ದೊರೆತವು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಿಂದ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಬಂದಿತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿತು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು

ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಯ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನವು ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯೇ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಬರೀ ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಜಾಗತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಬರೀ ನೀತಿಯು ಆಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಜನರ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಗೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ನೀತಿ, ಅಧಿಕಾರ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕೌಶಲವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ದೇಹವೇ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ. ಅದರ ಕೇಂದ್ರ ಮನಸ್ಸು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಅನೇಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಅಂತಿಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಒಂದು ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕರು

ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ನಿಲುಕಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲು ನೋಟದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅಂದರೆ ನಾವು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವನ್ನು ನಾವು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತುಂಬಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಮೈಲಿಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಅವಗುಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ

ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅನಿಯಂತ್ರಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯು ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪರಕೀಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವೂ ಭಿನ್ನವಾಗ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ? ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿವೆ ಜ್ಞಾನವು ವಿನಿಮಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ತರ್ಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಚರ್ಚ್ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಅದು ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಎದುರು ನಾವು ಬರೀ ಶೂನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಹುರುಳು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ; ನಿಜವಾದ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆಸಿದೆ ಯಾವುದು ನಡೆಸಿಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಜಕಾರಣ; ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ; ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ವ್ಯೂಹ

ಸಮಾಜವನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯೇ ವ್ಯೂಹವಾಗಿದೆ.

ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆ

ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಸಿ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿನ್ನನ್ನು ನೀನು ನೋಡಿಕೊ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನೀನು ನಿನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೋ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದು ಎಂದಲ್ಲ.

ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಭಾಷೆಯ ಭಿನ್ನತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೀನು ನಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ವಯಂಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಹೌದು. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದ್ಯೋತಕ. ಮೊದಲು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನ. ನಾವು ನಾವೇ ಆಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನೀನು ನೀನೇ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಬದುಕುವುದು ಒಂದು ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಕ್ರಮ. ನಾವು ನಟಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಟನೆಯು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ದೇಹದ ರಸಾಯನದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ದೇಹದ ಒಂದು ರಸಾಯನದ ಉತ್ಪನ್ನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ನೀನು ನೀನೆ ಆಗಿರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತೇವೆ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಸಂಗೀತ, ಸಿನಿಮಾ, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯದ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕತೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಾವು ತಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಾರಿಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದರೆ ಬರೀ ಕ್ಯಾಲಿಫ್ಲವರ್ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದೂ ಕಷ್ಟ ಫುಕೋ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ

ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತಳೆಯುವ ರಕ್ಷಣೆಯ ಸ್ವಭಾವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ನೀನು ಯಾರು ಮತ್ತು ನೀನು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಇದ್ದಿಯಾ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಫುಕೋನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟ, ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ತಿಳಿಯುವುದು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಯಾವತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟವು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ನಾವೇ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೂ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಹಕ್ಕುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಆಧುನಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಟೆಲೋಸ್ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಇದು ಉದ್ದೇಶ ಅಥವಾ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಬಳಸಿದ್ದ. ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಗುರಿ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮಾತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಮುಕ್ತಾಯವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ 'ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು

ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸುದೀರ್ಘವಾದ್ದು. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ನಿಲುವು ಕಾನೂನು, ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಥ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಾರ್ಸಿಸಸ್ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆತ್ಮ ರತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಎದುರು ನಾವು ನಮ್ಮ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎಂದರೆ ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆ

ಯಾವಾಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಬಂತೋ ಆಗ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಎಂದಾಯಿತು. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಗಣನೆ ಮಾಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು: ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ: ಅದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಜಾರಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಲೋಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜನಪ್ರಿಯವಾದ್ದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತೇವೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವವು ದೇವನು ಒಬ್ಬ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಏಸುವನ್ನು ನಂಬುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನು ಕರ್ತ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವುದು. ನಾನು ಅವಿವೇಕಿ ಅಂದರೆ ನನಗೆ ಈ ವಿವೇಕವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಸುಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ನಂಬುವ ದೇವರನ್ನು ನೀನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ನೀನು ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ದಡ್ಡನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅಹಂಕಾರ ಪಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭೂಮಿಗೆ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಇದೆ ಗೆಲಿಲಿಯೊ ಹೇಳಿದ. ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಅವನನ್ನು

ಅವಿವೇಕಿ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಕರೆಯುವಾಗ ಅವನನ್ನೇ ಒಬ್ಬ ಅಜ್ಞಾನಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಗೆಲಿಲಿಯೋಗೆ ಚಲನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವಿವೇಕಿಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾನು ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹಾಕಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ವಿಶೇಷ. ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಎಷ್ಟೋ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ನಮಗಿಂತ ಹೊರಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಏನು ಉಪಯೋಗ? ಸತ್ಯವು ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಿದೆ ಎಂದರೂ ಇದೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೈತ್ಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪೋಪ್ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕ್ರಿಸ್ತನನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಧರ್ಮವನ್ನು, ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಸಾರಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಫುಕೋ ಅದರ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಸಾಹತೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವೂ ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಹಳೆಯ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈವತ್ತು ಸಮಾಜವು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಭೂತದ ಥರ ಇದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ನಗರ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯೂ ಇದೆ, ನಾವು ಕುರಿಗಳಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ನಿರೂಪಣೆ

ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೇ ಹೊರತು ಅದರ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ, ಪಾಪ ನಿವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಮಾತ್ರ. ಈಕಾರಣದಿಂದ ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ನಿನ್ನನ್ನು ನೀನು ಅರಿತುಕೋ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನೀನು ನಿನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೊಂದು. ಈ ಎರಡು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಫುಕೋ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ನೀನು ಆಗುತ್ತಿಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವಿದೆ– ಟೆಕ್ನೆ. ಇದು ಅನಂತರ ಟೆಕ್ನಾಲಜಿ ಎಂದು ಆಯಿತು. ಟೆಕ್ನೆ ಎಂದರೆ ಅರಿವು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ, ಸತ್ಯ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಇದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಟೆಕ್ನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೃಜನಶೀಲವೂ ಹೌದು. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಒಂದು ಕೌಶಲ ಅದನ್ನೂ ಈ ಟೆಕ್ನೆ ಪದವು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ದರ್ಶನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಲಾರೆವು. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶೈಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅಭ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಕಲಾವಿದ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಗುರಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ

ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣ

೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಒಂದು ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ. : ದಿ ಹರ್ಮನೆಟಿಕ್ಸ್ ಆಪ್ ದಿ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಅದರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗೆ; ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಫುಕೋ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆತ್ಮ, ಪರಿಶುದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕತೆಯು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹೋಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು, ಆದರೆ 'ಎಥೋಸ್' ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಇಲ್ಲ. ನೀತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬದುಕುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎರಡೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ನಡತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಹೊರತಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆ, ನಡತೆ, ದೇಹ ಹಾಗೂ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗದ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ದ್ವಂದ್ವ

ನನಗೆ ದೇಹವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನನಗೆ ಮನಸ್ಸು ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ನನಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆಸೆಗಳು ಇದೆ. ನಿರಾಶೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ನನಗೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಮಾತು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಇದುವೇ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅನುಭವಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಸೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ

ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಕುಟುಂಬವೂ ನಮಗೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಯವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರಿವು ಇದ್ದರೂ ನಾವು ಏನೂ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಬರುವ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕಂಡು ನಾವು ಭಯ ಬೀಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದು ಅನಿಸಿದಾಗ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವನು ಸಲೀಸಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕಷ್ಟವನ್ನು ದೇವರ ಮಡಿಲಿಗೆ ಹಾಕಿ ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಇರಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಯಬಹುದು. ಅದರ ಅರಿವು ನನಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಒಂದು ಭಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ಸಾಯುವ ತನಕ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಯಂತ್ರದಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾನು ಎಲ್ಲಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಭಾವನೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದಿಂದ ಯಾವುದು ಹೊರಟು ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಸಿಗುತ್ತದೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನಾನು ಶಾಲೆಗೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಇನ್ನಿತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತೇನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಒಂದು. ನನಗೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ ಅರಿವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ನಾನು ಯಾರು ಮತ್ತು ನಾನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ನನಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ?

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಟಿ.ವಿ. ಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ. ಅದು ನನಗೆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ಈ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಂದೇಶಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಚಹರೆಗಳು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಾನು ಬದುಕುತ್ತೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ನಮಗೆ ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ವೈದ್ಯರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ವೈದ್ಯರು ನಮಗೆ ಕೆಲವು

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ಬಂದ ಜ್ವರವು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಅಧಿಕೃತ ಅಧಿಕಾರವು ನನ್ನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿಸ್ತು ನನಗೆ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ನನ್ನ ಕೌಶಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಆಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ನಿತ್ಯದ ಜೀವನದ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೇಮ, ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ, ಸಿಟ್ಟು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳು

ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೇಹ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವಾದ ಮತ್ತು ಉಗುರು ಬೆಚ್ಚಗಿನ ದೈಹಿಕ ಉಷ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ನಮಗೆ ಉಷ್ಣತೆಯ ಅನುಭವದ ಬದಲು ಒಂದು ಶೀತಲವಾದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಯಕೆಯು ಉಂಟಾದಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆವೇಗ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಂಪನದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ಜೋರಾಗಿ ನಗುವಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ರಕ್ತ ಸಂಚಲನೆಯು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಹೇಗೆ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಪಕ್ಷಿಗಳಿಂತ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಡನೆಟ್ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: 'ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ರೆಕ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚರು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ.' ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚು

ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು. ಇದು ನಡೆಯುವ ತ್ರಿಕೋನಸದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವಂತೆ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿರುವುದು ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ. ಅವರಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಅದು ಸಣ್ಣ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ದೆವ್ವ, ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ದಾಟುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ತಳಮಳವನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುವುದು ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ನಾವೇ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವು ಇರುವುದು ಬೇರೆ, ಅನ್ಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ. ದೇವರನ್ನು ನಾವು ಅನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಆಚಾರವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೇತಗಳನ್ನು ನಂಬುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಭೂತಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರು, ಮರವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು, ಕಲ್ಲನ್ನು ದೇವರು ಎನ್ನುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂತಹಾ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರೇತಗಳು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ನಮಗೆ ಅಭಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು

ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಯಕೆ, ಆಲೋಚನೆ, ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಎರಡೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಅದನ್ನು ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯದ ಪರಿಧಿಗೆ ತರಲಾಗಿದ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತವಾದ ನಿಲುವು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ

ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆದಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರ. ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಶಿಪ್ ಇದೆ. ಸರಕಾರವು ಹೇಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. (Foucault, ೧೯೭೮, The History of sexuality vol.I parthean books Newyork)

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತರುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸ್ಥಳ : ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅವಶಾಕಗಳಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೊಂದಾಕೆಯಿದೆ.

ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ

ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಂಶಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಸೂಚನೆಗಳು

ಫುಕೋನ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಸೂಚಿತವಾಗುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಮೌನ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮೌನವಾಗಿರುವಂತೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಹೇರುವಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಸಂಕೇತಗಳು

ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತತೆ ಬಂತು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ

ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ.ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಾವು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ

ಫುಕೋನ ಪ್ರಕಾರ ಅಳುವು ದುಃಖವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಗೆಯು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸುಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ

ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮಾತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಸೂತ್ರ ರಹಿತವಾದರೆ ಅದು ಆಗ ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಮಾರ್ಗಾಂತರ

ಇದನ್ನು ಭಾಷೆಯ ದಿಕ್ಪಲ್ಲಟ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯು ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಹಾದಿಯನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದವರು ನವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಮಾರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನವಾದ.

ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿರತೆ:

ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳ ಕಲಬೆರಕೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಫುಕೋ

ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿರವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನವಾದ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಕರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದು ಅ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪಡೆಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗ ಪುನರ್ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಾದಿತನ

ಫುಕೋ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಫುಕೋ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ: 'ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು.' ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಕೇತವಲ್ಲ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಫುಕೋ ನೆನಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣ

ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನವಾದ.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು "ಮನುಷ್ಯ"

ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ನಂತರ ಅವನ ಚಿಂತನೆಯು ಎರಡು ಕೇಂದ್ರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮರಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು "ಮನುಷ್ಯನ ಜನನ" ಫುಕೋ ಭಾಷೆಯ ಮರಳುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಏಕೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯು ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು

ಈಗ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿರುಗುವಿಕೆಯು ಏಕಶಿಲೆಯ ವಿದ್ಯಮಾನವಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಿಂದಿರುವಿಕೆಗೆ ಅನುರೂಪವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಇತಿಹಾಸವು ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿರೂಪಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದೆ, ಇದನ್ನು ಔಪಚಾರಿಕೀಕರಣದ ತಂತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ, ಇದೇ ಇತಿಹಾಸವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರಬಹುದು. ಅದು ಹರ್ಮೆನ್ಯೂಟಿಕ್ ವಿವರಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಬಹುದು. (ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಭೂಖಂಡದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಭಜನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ-ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಪೂರಕ ಯೋಜನೆಗಳಾದ ಫುಕೋನ ಪ್ರಕಾರ.) ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ; ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗುವುದರಿಂದ, ಭಾಷೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು (ನವೋದಯದಂತೆಯೇ) ಸ್ವಾಯತ್ತ ವಾಸ್ತವತೆಯಂತೆ-ನಿಜಕ್ಕೂ ನವೋದಯ ಭಾಷೆಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಆಳವಾದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಂಧಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಸಾಮ್ಯತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅವನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ, ಭಾಷೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸತ್ಯ, ತನ್ನದೇ ಆದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಏನನ್ನೂ ಮಾತನಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು "ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ"ದ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದೆ. ಮಲ್ಲರ್ಮೆ ಅವರು ನೀಶೆ ಅವರ (ವಂಶಾವಳಿಯ) ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ "ಯಾರು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದು ಸಸ್ಯ ಇದರೊಂದಿಗೆ, "ಭಾಷೆ". ಸ್ವಂತ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನವೋದಯಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ದೈವಿಕ ಪದವು ಆಧಾರವಾಗಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಪದಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅದೇ.

ಭಾಷೆ

ಫುಕೋ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯತ್ತ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪ. ರೂಪರಹಿತವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿಜವಾದ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವುದೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾದ ವಿಷಯಗಳು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಹೇಳಲಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯಲಾಗಿರುವುದೂ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತದ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಪಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ಏಕ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಒಂದು ಸಂವಾದಿತನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಯಾರು ಏನು ಬೇಕಾದರೂ ಮಾತಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅನೇಕರಿಗೆ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಕೂಡಾ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹಜತೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ವೈಭವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಅದರ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಕೆಲವೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋದರು. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಂವಾದಿಯಲ್ಲ. ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ದ್ವಿತೀಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ನಡೆದದ್ದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಅದು ನಡೆದಿದೆ.

ಫುಕೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹೇಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ನಮಗೆ ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ. ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಡಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಅದನ್ನು ನಾವು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡುವಾಗ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಸಸೂರ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಚಹರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಅದರ ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾದ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂದವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಜೇಕೂಸ್ ಲಕಾನ್ ಇನ್ನೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಲೋಚನೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕನಸು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಭಾಷೆಯ ಆಚೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೆಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ನಾವು ಅದರ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎಂದು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಸಂವಹನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಏನಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯೇತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯರು ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು, ಸಸ್ಯ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಬರೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆಯಲ್ಲಿ

ಬರುವ ಶಿವನಾಗ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಕೇತವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನೇಕವು ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಇದು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಚಿಹ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ.

ಫುಕೋ ತಾನು ರಚನೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾನು ರಾಚನಿಕ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಆನ್ವಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು. ಅವನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಚನಿಕವಾದ, ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದ ರಚನಾವಾದವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅವನು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ, ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಜನಾಂಗವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಫುಕೋ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಕೃತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವನು ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತ ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ನಮಗೆ

ಅವನ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಫುಕೋ ರಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ನಡುವಣ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯು ಮಾನವಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ: ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಆಧಾರ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಫುಕೋ ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವ ವಿದ್ವಾಂಸನಲ್ಲ. ಅವನು ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯ. ಅದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಎರಡೂ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವು ಇದೆ. ನೀಶೆಯು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಾದರೆ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ, ಜಗತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನೀಶೆಯ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನೀಶೆಯ ಮಾತು. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಆದರೆ ಅದು ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಮಾತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಲ್ಲರಮೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫುಕೋ ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರಂತರವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿರುಕು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಆತಂಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಜೀವನ, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಕ್ಸ್‌ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಒಬ್ಬ ತಜ್ಞನಂತೆ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಫುಕೋ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಬದಲು ಅವನದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮ. ಅವನಿಗೆ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವೆಂದು

ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶವು ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಮೌನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ. ಕೆಲವನ್ನು ಸಮಾಜವು ಮಾತಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮಾತು ಒಂದು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಬಹುದು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂರ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜೀವ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಇತಿಹಾಸವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇತಿಹಾಸವು ಈವತ್ತು ಬರೀ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಯಾರಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಇವೆ? ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಏನು ಮಾನದಂಡವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾರಣ ರಹಿತವಾದ್ದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕರು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಯಾವುದು ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಮನುಷ್ಯರು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅಕಾರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ನೋದುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಮೃಗೀಯತೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಪರಾಧ

ಮತ್ತು ಪಾಪ ಎರಡೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಅಪಾಯ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಬಡವರು ಕೂಡಾ ಪಾಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಂದು ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆಸ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಗಿದ ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೈದ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಔಷಧ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಮೃಗಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಪೆನಮಾನಲಜಿ

ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಿಶೇಷಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅವನ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸನ್ನಿಮೇಶದಲ್ಲಿ ಹಸ್ರೆಲ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವಿವರವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ. ಅದನ್ನು ತೀರಾ ಸರಳೀಕರಣ ಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ಪೆನಮಾನಲಜಿ. ಇದು ನನ್ನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಪೆನಮಾಲಜಿಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಬೀಯಿಂಗ್) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ, ನೆನಪು, ಕಲ್ಪನೆ, ಬಯಕೆ, ಕ್ರಿಯೆ, ಮುಂತಾದವು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಉದ್ದೇಶಿತ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಸ್ರೆಲ್ ಚರವಾದ ಅರಿವು, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು,

ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫುಕೋ ನೇರವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಜೀವಂತವಾದ ಅನುಭವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋನ ಪ್ರಕಾರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜ್ಞಾನ ಪೂರಿತವಾದ ವಿವರಣೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆ ನಡೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿಜವಾದ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ತಂಬಾ ಹಿಂದಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಮಾತ್ರ, ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ರೂಪವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವಿಧಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕೆ

ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಮೌನಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಛಿದ್ರೀಕರಣವೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ನಿಯಮ

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ

ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವ ನಿಯಮದ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ, ಅವರ ಚಲನಶೀಲತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆ

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವನ ಹುಡುಕುವಿಕೆಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೇಲುಭಾಗದಿಂದ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಇದು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಕೇತಗಳೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಕಲ್ಪನೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಮಹಾನ್ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ೧೯೭೦ರಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಔಷಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಿತ್ತು. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಔಷಧಿಗಳು, ದೇಹ, ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗ ವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೇವಲ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾಮದನ್ನು ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಅಥವಾ ಜೈವಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಹಾಗೆ ಅದು ಅನೇಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಾಂಗವಾದ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ದೇಹದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು, ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಜೈವಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ದೈಹಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದ: ನನಗೆ ಯಾವುದು ತಿಳಿದಿದೆ? ನಾನು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ನಾನು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು? ಇದು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವೂ ಇದೆ ಮೂಕವೇ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಆಗುವ ನೋವು ಮತ್ತು ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಅವನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಾರ್ವಿನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ

ಈವತ್ತು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಇತ್ತು.. ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹೌದು. ಆಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ.ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು,

ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಥನಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಲು ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳೂ ಬೇಕಾದವು. ಆದರೆ ಇವು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೃತಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ

ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೌದು. ನಾವು ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯ

ಹೆಗೆಲ್‌ನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ' ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯ'ದ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹಾಗಾಥೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಮಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ

ಮಾತಿನ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಭಾಷೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವು ಹೆಗಲ್‌ನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಧ್ವನಿಮಾಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಅಲ್ಲೊಂದು ಮೌನವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ಬರಹ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಗಿ ಹೆಗಲ್ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗಲ್ ಹೇಳಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ; ಅನನ್ಯತೆ; ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಬಹು ಕಾರಣಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೋ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷಿಕ ಚಿಹ್ನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಬರಹದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ಲೇಟೋ; ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಹೆಗೆಲ್ ಮುಂತಾದವರು ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಗೆ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಡೆರಿಡಾನ ವಾದ. ಡೆರಿಡಾನ ಎರಡನೆಯ ವಾದವೆಂದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯ ಯಥಾ ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ಚಿತ್ರಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಲಿಖಿತರೂಪ ಬರೆಯುವಾಗ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಧ್ವನಿ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತಲುಪಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ.ನವ ಪ್ಲೇಟೋ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೇಳುವಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹಳ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ಲೇಕ್ ಕೂಡಾ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಆದರೆ ಸಂವೇದನೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳ ಕುರಿತು; ಅದರ ಅನುಭವಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಗಲ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋ ಸರಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರತಿಫಲನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಲೋಚನೆಯೊಂದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೆಗೆಲ್‌ನ ವಾದವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಕೇಳುವಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಬರೆಯತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಬರಹವು ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅವರು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಅಗತ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆ. ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಇುತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಬರಹದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯ

ಇದನ್ನು ಫುಕೋನ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಇದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ದಾಖಲೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಈವತ್ತು ಇರುವ ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸಂಕಥನಗಳ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಏನು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೊ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಾಜರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಾಜರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ಏನು ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಎಲ್ಲವನ್ನು ನೋಡಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಚರಿತ್ರೆ

ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಾಚನಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ರಾಜಕೀಯವು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹಸಿವೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುವುದು, ಅಕಾಲಿಕವಾದ ಬರಗಾಲ. ಬೆಲೆಗಳ ಆವರ್ತನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಯಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಟ್ಟುವುದು ಹಸಿವಿನಿಂದ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟ ಪಡುವುದು; ನೀರು ಕುಡಿಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು. ಇವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇದನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನಗಳು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಪುಕೋ ಆರ್ಕ್ಕಾಯಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್)

ಆಗುವಿಕೆ

ಫುಕೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ 'ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ.ಅದು ಶುದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ತೋರ್ಪಡಿಕೆ

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಅವನು ನಮ್ಮ ದೇಹ, ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆ, ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜುಡಿತ್ ಬಟ್ಲರ್ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ತೋರ್ಪಡಿಸುವಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡಲು ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಗೊಫೆಮನ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಚನ ಮಾಡಿದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನ ಮನೋಭಾವವವನ್ನು ನಿರಚನ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕಾಣಿಸಲಾರದು. ಬಟಲ್ಲೆ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ: ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬಹು ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ತಾನೇ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ

ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ

ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಫುಕೋ. ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚು ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ಅಧಿಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಶೈಲಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ: ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ತರುವಾಯ ಹೇಗೆ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅಧಿಕಾರ. ಆದರೆ ಡೆರಿಡಾ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇಯೋ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸೌಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಇದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಅಸಹಜವಾದ; ಒಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ತಿಳಿದೆವು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಹೊಸದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದವು. ಒಮ್ಮೆ ಅನೇಕರು ನಮಗೆ ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಆತ್ಮದ ಒಂದು ವಿಕಾರವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಪ್ರೇತವಾಗಿ, ದೆವ್ವವಾಗಿ, ಪಿಶಾಚಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತತ್ವಗಳು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇತಗಳು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಶುದ್ಧ ಮತ್ತು ಪ್ರೇತಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆತವು. ಈವತ್ತು ಇದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಆತ್ಮದ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಮುದ್ರಣ

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುದ್ರಣವು ನಮಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅನುಭವವೂ ಹೌದು. ಯಾರು ಯಾವ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮುದ್ರಿತವಾದ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಓದುಗ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಧ್ವನಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಮಾತು ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ

ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ.

ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ

ಯಾವುದೇ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು. ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದು ಕೃತಿಕಾರ. ಅವನು ಅದನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಅಂದರೆ ಅದು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರಿಗೆ ತಾವು ಏನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಲೇಖಕ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕೆಲವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಬರಹ ಅವನು ಮುಗಿಸಿದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಬರಹವು ಒಂದು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಹೌದು.

ಬರೆದ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಬರೆಯದೇ ಇರುವ ಪಠ್ಯಗಳು

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದುಗ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರಹಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವಿದೆ. ಅದೇ ಬರಹವು ನಾವು ಓದುವಾಗ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿಗೆ ಕೂಡಾ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಬರೆದ ಪಠ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಬರೆಯದೇ ಇರುವ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಇರುವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆಲೋಚನೆ

ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಕಾರ

ಈಗೀಗ ನಾವು ಲೇಖಕರ ಹೆಸರನ್ನು ನೋಡಿ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ? ಲೇಖಕನು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನ ಪುಸ್ತಕವೂ ತುಂಬಾ ಚೆನ್ನಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ, ಆಧುನಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಲೇಖಕನು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಧಿಕೃತ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. 'ಲಿಖಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಜಾನಪದ ತ್ರಿಪದಿ, ಜಾನಪದ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವಾಗಲೀ ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸೋಣ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚರ್ಚೆಯು ಕೃತಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಒಳಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೆಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನ ವಿವರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಂಟು ತುಂಬಾ ನಿಕಟವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ನಾವು ತುಲನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಶುರುಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನನ್ನು – ಕೃತಿಯನ್ನು ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ತಂದು ಕೃತಿಕಾರನನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕನೆಂಬಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಲೇಖಕನಾಗಿ ಆತನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯೇನು? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಪಾತ್ರ ಯಾವುದು ಎಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆತನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಹೊರಗಿನ ಅಂಶವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ವಿಧಾನವು – ಕೃತಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಕಾರನು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಬರಹದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಅನನ್ಯವಾದ ಮಾದರಿಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಪಾಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಸಮಗ್ರ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶ

ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನೋಡಿ: ಯಾವುದರಿಂದಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುವಂತಾಗಿದೆ? ಯಾವುದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ. ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಕೆಟ್ ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಯಾವುದು ಅವನನ್ನು ಮಾತಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ? ಅಥವಾ ಯಾವುದನ್ನು ಅವನು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ? ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ತೀರಾ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇದು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮದ ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಕೂಡಾ. ಯಾರು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಲೇಖಕರು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಲೇಖಕರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜಾನಪದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಜಾನಪದ ಹಾಡುಗಾರರು ಅಥವಾ ಕಲಾವಿದರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಬ್ಬನನ್ನು ನಾವು ಲೇಖಕ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಅವನು ನಮಗೆ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡ ಲೇಖನಗಳನ್ನು; ಕವಿತೆಯನ್ನು; ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಬರಹವನ್ನು ನೀಡಿರಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ನಾವು ಲೇಖಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾರೆವು.

ಬರಹ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯ

ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಂತೆಯೇ. ಆದರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮ ಏನಿರುತ್ತದೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳ ಜೋಡಣೆಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜೋಡಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಬದಲಾಯಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಚೆಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆಗೂ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ನಂಟು. ಈ ನಂಟನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಬರೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯ

ಜೊತೆಗೆ ಅಂಟಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿರುವ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಕತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನೋಡಿ: ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಕೆಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮೌನ ವಹಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತ್ಯಾಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ನಂತರ ಲೇಖಕನನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಾಜ ಮೂಲಕವೂ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ, ನಿರಚನವು ಲೇಖಕ ಬರೆದ ವಿಷಯವು ಅವನಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಲೇಖಕನು ಬರವಣಿಗೆಯ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಇರಬಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಗೂ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ನಾವೆಷ್ಟು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಆ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ದಿವಂಗತನಾದ ಮೇಲೂ ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಯು ಇರಬಲ್ಲುದು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವೀಗಲೂ ಪಂಪನ ಕೃತಿಯನ್ನು; ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅವರಾರೂ ಈಗ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗಿವೆ, ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ಜನ ಓದಿರಬಹುದು? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಎಷ್ಟೊಂದು ಜನ ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು? ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಪಂಪನೇ ಆಗಲೀ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಾಗಲಿ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕರು ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗಿ ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಈಚೆಗೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿಲ್ಲವೆ? ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ನಾವು ಆನಂದಿಸುವುದು ಮತ್ತು ನಾವದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ನಮ್ಮದೇ ಅನುಭವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪವನ್ನು ನೋಡಿ ಖುಶಿಪಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಯಾರು ಕಟ್ಟಿದರು? ಕಟ್ಟಿದವನಿಗೂ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ? ಅದು ಹೇಗಾಯಿತು? ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೇ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನವಶ್ಯಕ ಕೃತಿಕಾರನನ್ನು ತಂದು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆ? ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡಾ ಕೃತಿಕಾರನ ಆಲೋಚನೆಯು ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಒಡಮೂಡಿದೆ ಎಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು

ತುಂಬಾ ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೇ ಸರಿ. ಬರೆಯಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯಷ್ಟೇ ಲೇಖಕನದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಲೇಖಕನು ಬರೆದಿರುವುದು ಎಷ್ಟೋ – ಅಷ್ಟೇ ಬರೆಯದೇ ಉಳಿದಿರುವುದೂ ಇರಬಹುದು.

ಬರಹ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿ– ಇದು ಈ ಲೇಖಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಪ್ರಕಟಿತವಾದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಿ ಇದು ಈ ಲೇಖಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ನಾವು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನ ಪ್ರಕಟಿತ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಬರಹಗಾರನ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಿಬಿಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಯಾವುದೋ ಕೃತಿರಚನೆಗಾಗಿ ಲೇಖಕನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನಾಗಲೀ: ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನಾಗಲೀ ಬರಹಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದು. ಒಂದು ಪ್ರಕಟಿತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಇದು ಬರಹಗಾರನ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅನುಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಲೇಖಕನ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಏನಾಗಬೇಕು? ಲೇಖಕನು ಯಾರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಿದ್ದ? ಯಾರೊಡನೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದ? ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬರೆದ? ಯಾಕೆ ಬರೆದ? ಈ ತರಹದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೇಖಕನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾರವೆ? ಇವೆಲ್ಲಾ ಲೇಖಕನ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲವೆ? ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಷ್ಟು ಇವೆಯೋ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ನಾವು 'ಕೃತಿ' 'ಗ್ರಂಥ' 'ಪುಸ್ತಕ' ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿತ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ. ಬಳಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಪೂರ್ಣಗೊಂಡ ಯಾವ ಕೃತಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇದೊಂದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಸರಿ. ನಾವು ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಪೂರ್ಣಗೊಂಡ ರೂಪವನ್ನು, ಅರ್ಧಬರೆದ, ಅಪೂರ್ಣಗೊಂಡ ಬರಹ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಯಾವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದಾಗಲೀ ಗ್ರಂಥವೆಂದಾಗಲೀ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕೃತಿಯೆಂದರೇನೇ ಅದು ರಚಿತವಾದುದು ಎಂಬ ಗೃಹೀತ ಅರ್ಥವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮುಖೇನ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಬರಹ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ

ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಬರಹಗಾರನ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಬೇರೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಬರಹವು ಬರಹಗಾರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಲೇಖಕನಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಲೇಖಕನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ನೇರವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯು ಎದುರು ಇದೆ ಎಂಬುದರಿಂದ ಬರಹಗಾರನು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಆತನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಬರಹವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಆ ಬರಹವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದು ಬರಹದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಅನಂತ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು; ಅನಂತ ಓದುಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. (ಯಾವುದೇ ಬರವಣಿಗೆಯು ಓದಿಗಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ).

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಎರಡು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಮಾದರಿ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಓದುವ ಕ್ರಮ. ವೇದ ಉಪನಿಷತ್ತು, ದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು, ವಚನಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪವಿತ್ರ ಪಠ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವಂತೆ ಓದುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದರೆ, ಯಾವುದೇ ಪಠ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಓದುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಓದುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಶಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ರಾಮಾಯಣವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವ ಅವಕಾಶಗಳೇ ಬೇರೆ. ರಾಮಾಯಣದ ರಾಮನೆಂದರೆ ಅವನೊಬ್ಬ ಪುರುಷೋತ್ತಮ. ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲದು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಾವು ಕೊಡಬಹುದು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಹೀಗೆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಕೃತಿಯ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಪವಿತ್ರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಎಂದರೇನು? ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು, ಅದರ ಆಶಯಗಳನ್ನು, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೃತಿಗಳು

ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಓದುಗನಿಗಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಬಹಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟ. ಬರಹವೊಂದು ಬರಹಗಾರನನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ನಿದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೆ? ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವರನ್ನು ಖ್ಯಾತನಾಮರು ಹೆಸರಾಂತ ಲೇಖಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವಷ್ಟೆ? ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಸರಿನ ಮುಖಾಂತರವೇ ನಾವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು, ಕೆ.ಎಸ್. ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯವರ ಕವಿತೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಸರುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಬರಹಗಾರರ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೇ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಬರಹದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ನಿರ್ಣೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೊಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಹೆಸರಿಗೂ ಬರವಣಿಗೆಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಕೃತಿಕಾರನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೇನೋ ನಿಜವೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯ ಲೇಖಕನೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾದ ಸಂಗತಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಕಾರನಿಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಗೌರವವೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ. ಬರಹಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬಾಲ್ಯ. ಅವರ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನ ಎಲ್ಲವೂ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಬರಹಗಾರರಾದ ಕುವೆಂಪು ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೆಂದರೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಮುಖಾಂತರವೇ ಅವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಂದರ್ಥ. 'ಕುಪ್ಪಳ್ಳಿ ವೆಂಕಟಪ್ಪನವರ ಮಗ ಪುಟ್ಟಪ್ಪ'ನವರಿಗೂ, ಕುವೆಂಪುಗೂ ಇರುವ ಭಿನ್ನತೆಯಾದರೂ ಏನು? ಕುವೆಂಪು ಹೇಳದೆ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಇವೆ ಅಲ್ಲವೇ?.

ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಗ್ರಂಥಾಲಯದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತಿವೆ– ಕೇವಲ ಇಂಡೆಕ್ಸ್‌ಕಾರ್ಡ್‌ಗಳು(ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳು). ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರಾಗಿ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಲೇಖಕರೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಗ್ರಂಥಾಲಯದ ಕೆಟಲಾಗ್ ಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೂ ಉಳಿದ ಲೇಖಕರ ಸಮಾನ. ಅಂದರೆ ಗ್ರಂಥಾಲಯ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಬೇರೆಯಲ್ಲ: ಪುಟ್ಟಪ್ಪ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅನಿಕೇತನ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅನಿರುದ್ಧ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಂಥಾಲಯದ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳು

ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಯಾವುದೇ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಇಂಥವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ, ಎಂದಷ್ಟೆ ತಾನೆ? ಅಂದರೆ: ನಾವು ಓದುವ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಗ್ರಂಥಾಲಯದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಹೆಸರನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಬರಹಗಾರನ ಹೆಸರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಪ್ರವಹಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು ನಮೂದಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಒಂದು ಪುಸ್ತಕದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು ಎನ್ನುವುದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಒಟ್ಟು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳು

ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯ ಒಳಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಒಳಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ, ಅದರ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೆ ಲೇಖಕನು ಕಾನೂನು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಕೃತಿ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಕೃತಿ ಒಬ್ಬನಿಂದ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಕೈಗತಕ್ಕೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಬರಹಗಾರನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಾಧ್ಯ. ಬರಹಗಾರರು ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾಮ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅದರ ದಾಖಲೆ. ಕೃತಿಸ್ವಾಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಲೇಖಕನ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪನೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಅನುಕೂಲಗಳು ದೊರೆಯಬಹುದು.

ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಾರನ ಕೃತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಂವಾದವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ಕೃತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಕೃತಿಕಾರನು ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಲೇಖಕನ ಹಕ್ಕು ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಲೇಖಕನಿಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿ: ಅದರ ಚರ್ಚೆ ಶುರುವಾಗುವುದು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಾಗಲೀ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಓದುತ್ತಿರುವ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕನನ್ನು ಸಂತನಂತೆ, ಋಷಿಯಂತೆ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದ್ದಾಗಲೂ ನಾವು ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಯಾಕೆ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ? ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಯಾಕೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ? ಒಬ್ಬನೇ ಲೇಖಕನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶೈಲಿ ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತದೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಲೇಖಕನನ್ನೂ ನಾವು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು? ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಲೇಖಕನ ಬರವಣಿಗೆಯು ಶುದ್ಧವಾಗಿ, ಪವಿತ್ರವಾಗಿ ಓದುಗರಿಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಏನು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಸಮಗ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾಗಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು? ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಆ ಮುಖಾಂತರ ಲೇಖಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆಯೇ? ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿ ಎಂದರೆ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಲ್ಲವೆ?

ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ಹೊಗಳುವುದಾಗಲಿ, ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ಲೇಖಕನನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕನೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಲೀ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲೇಖಕನನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಹುನ್ನಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಲೇಖಕನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಬರಹಗಳ ಸಂಬಂಧ ಸರಳವಾದುದಲ್ಲ, ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕನ ಅಂತಃಕರಣದ ಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.

ಕೊನೆಗೂ ಕೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದೇನೆಂದರೆ, ಯಾವುದನ್ನು ಲೇಖಕ ನಿಜವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ? ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಲೇಖಕನನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ?.

ಆಕರ: ೧. Michel Foucault What is an author? (ಲೇಖನ)
೨. Roland Barthes "From work to text"

ಬರಹ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಇಂಥವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಓದುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ಜನರು ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾರರು. ಹಾಗು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆದರೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಉಳಿದುದು ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳು ಮಾಡುವ ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಬೋಧಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಸಂಕಥನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲು ಅದು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನೋ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತರಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಕೂಡಾ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ. ಅದು ಅದರಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಡೆಯುವುದು ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ, ಪ್ರಕಾರ ಹಾಗೂ ಶೈಲಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತ್ರ. ಇದು ಅಧ್ಯಾಪಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಕೂಡಾ. ಯಾವ ಕೃತಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳು ಹೆಣಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದು ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಕೆಲವು ಸಂವಾದಿ ರೂಪಗಳನ್ನೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನೂ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯು ಇದ್ದರೆ ಸರಿ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುವುದೂ ನಿಜ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅದು ಒಳ್ಳೆಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಭಾಷೆಯೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ನಿಜ. ಆಕರ್ಶಕ ಮಾತುಗಳೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ತರಗತಿಗಳ ಸೊತ್ತುಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು

ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ತರಗತಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ- ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ನಲ್ಲಿಯ ನೀರು ಹಿಡಿಯುವಾಗ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು, ಸಂಜೆಯ ಹೊತ್ತು ವಾಕಿಂಗ್ ಹೋಗುವಾಗ ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು, ಗೂಡಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ, ರಚನಾವಾದವನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆದೂ ಇಲ್ಲ. ಕ್ಲಾಸ್ ರೂಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಯ್ದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಅದು ಸಿದ್ದಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ತರಗತಿಗಳು ಓದು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಓದುವುದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತರಗತಿಗಳು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. 'ಬರೆದಿರುವ ಪಠ್ಯ' ಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತರಗತಿಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂವಾದದ ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಸಂಕಥನದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಬರಹ

ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಬರಹದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬರಹವು ನಮ್ಮನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ.ಅದು ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಲೋಕನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬರಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅರ್ಧ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ತುಂಡಾದ ಮಾತುಗಳು ನಮಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾವು ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಹಿಯು ಇಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಹಿಯು

ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನವು ಬರುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಮನುಷ್ಯನ ಮನೋಭಾವದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವಭಾವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಅದು ಚಲನಶೀಲವಾದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ್ದು. ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಸಿವೆ, ಕಾಮ, ಆಕ್ರೋಶ ಮುಂತಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಅದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳು ಸಂವಾದಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಯಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾವಾಗಲೋ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಿದುಳಿನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಕಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾರೆವು. ಜೈವಿಕ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಮಿದುಳು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಎಂದು ಎರಿಕ್‌ಫ್ರಾಂ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇವುಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಣಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ

ಮೌಲ್ಯವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸವು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿತು. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಕಾಸವು ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಯಿತು, ಬಯಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಸಿಕೊಂಡ. ಅಗತ್ಯಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ದೇಹದ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿರ್ಧಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳೂ ಅವನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ನಡುವೆಯೇ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಜ್ಞಾನದ ರಚನೆಗಳು

ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಯು ದೊರೆಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಧಾನವೂ ಒಂದು (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು

ಆಧುನಿಕ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಕೆಲವು ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಜನರನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಜನರು ಹೀಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರನ್ನು ಸಹಜರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ,

ಅಪರಾಧ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಮುಂತಾದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ಜನರು ತಿಳಿದರು. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಫುಕೋ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಬದಲಾದವು. ವೈದ್ಯಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಬಂದಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ರೋಗಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೊಠಡಿಗಳು ಬಂದವು. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ಬಂದವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಾತಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬಂದವು. ಯಾವುದು ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದುದು ಎಷ್ಟು ನಿಜವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ಅವೈಚಾರಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಸಹಜ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಸಹಜ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಮಾನವೀಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಪ್ರಭಾವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ

ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯು ಅಸಾಧ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಂಶಾವಳಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಸಂಹಿತೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಮೌನಗಳೂ ಇವೆ. ಅಧಿಕಾರವೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. (ಫುಕೋ –ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಬಿ ಡಿಫೆಂಡೆಡ್) ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಕವಾಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಅದು ಹಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ದಕ್ಕಿದ್ದು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಯಾರ ಋಣವು ಇದೆ? ಅಮೇರಿಕ ಮತ್ತು ಫೋರ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿ

ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನೀತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗಿರಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಇರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು. ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿವೇಕಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಸ್ವಯಂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕತೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹವ್ಯಾಸಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ರೂಪಗಳೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಜೀವನದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲಾರೆವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಉದಾರವಾದಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅವರಿಗೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವ ನೈತಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅಂಶಗಳೂ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅದು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಜಾಗವು ನಮಗೆ

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಕೇವಲ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೆಶಿಯರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಳಹದಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣವು ಗಂಭೀರವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನೀತಿಗೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಒಂದು ಗುಣವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ನೀತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಂತೆ ಒಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮೆಶಿಯರಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವುದೇ ಭಾವುಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ: ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶವು ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಆದವು. ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ, ಗಣಿತ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ. ಅವುಗಳು ಮಾಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಆದವು. ಅಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಿತ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದವು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟು ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಆದರ್ಶವೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕೂಡಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ

ಆದರ್ಶದಿಂದ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ರೂಢಿಗತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಇತಿ ಮಿತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಿಯುವಿಕೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ದೇವರನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಕರ್ತ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ನಮ್ಮ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರು ಅಥವಾ ಕರ್ತನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವನೂ ದೇವರೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳೂ ಇವೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಶೂನ್ಯವಾದ

ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಾವರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದು ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರ ವಾಣಿ, ದಿವ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗು ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ತಮ್ಮ

ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮೇಯವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಯಾರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾವನೆಯೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಹೊರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವುಗಳಿಗೂ ಭಾವನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಯಾಕಾಯಿತು ಎಂದು ಕೇಳಲು ಹೊರಟರೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಘಟಿಸಿದ್ದು ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಚಲನೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಲನಶೀಲ. ಅದು ವಿಚಾರ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಭಾವನಾವಾದವನ್ನೇ ನಂಬಿ ಧರ್ಮವು ಉಗಮಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ಭಾವುಕತೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಏಂಗಲ್ಸ್ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಆನ್ವಯಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಮೆಥಾಡಲಾಜಿ ಮತ್ತು ಸಿಸ್ಟಮ್ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಆ ಕಾರಣವೂ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೂಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿನಾಕಾರಣ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ವಿಫಲವಾದರೆ ಅದರ ಮೂಲತಃ ಅದರ ತಳಹದಿಯೂ ವಿಫಲವಾದಂತೆ. ಪುನರ್ ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಪುನರ್‌ಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಯುಗ ಎಂದೇ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗೇ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಮಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗುವಾಗ ಅದರ ರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ.ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವೂ ವಿಕಾಸಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಕಾಸಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಚರ.

ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಹೌದು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿದೆ. ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಆಗು ಹೋಗುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವಿದೆ. ಇದು ಶುರುವಾದದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಇತಿಹಾಸವೇ. ಒಂದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನ. ಯಾವುದನ್ನು ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆದುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ. ಅದನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾಮೂಲಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದಕ್ಕುವಂತದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಸತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು

ಬದಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ– ನಾವು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ತಳಹದಿಯಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚೋಮ್‌ಸ್ಕಿಯು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಮಗುವು ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೋ ವಿಕಲತೆಯುಳ್ಳವನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡಲಾರ. ಅದು ಅವನ ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಆಲೋಚನೆ, ಕಾರ್ಯ – ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅರಿವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಮೂನೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ: ಯಾವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸಶೀಲತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು

ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಮಾನಸಿಕ ರಚನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನುಡಿಯುವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಮೊದಲೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದು ಅಥವಾ ತಿಳಿಯದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು, ಅಥವಾ ಪಡಿಸದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನವು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವು ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಪರಿಕರವೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ನೆನಪಿಗೆ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದನ್ನು ನವ್ಯದವರು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವವರು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅದು ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಆದರದೇ ಆದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಆಂತರಿಕವೂ ಹೌದು. ಬಹಿರಂಗದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ನಾವು ಮಾಡುವ ತಪ್ಪು ಎಂದರೆ ಕಪಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯವುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಭಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಬರಹದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಅರಾಜಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಕಷ್ಟ.ಅದು ಅವನನ್ನು ಅಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ರಾಜಕೀಯ, ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಬಿಡಿ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ನಡವಳಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೈ ತೊಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸನ ಪ್ರಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದ್ದರಿಂದ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವ ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಯು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವು. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಆಶಯಗಳು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕುವವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದೊಳಗೆ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವೂ ಹೌದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ತನ್ನ ರೂಪದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣವೆನ್ನವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾರಣವೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಏಕಾಏಕಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗೆಯೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿತೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅದರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಮನುಷ್ಯನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಆಶಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ; ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ವಾಟ್ ಇಸ್ ಅನ್ ಆಥರ್) ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನವ್ಯವು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪ. ಅದು ನೇರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಆಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದೂ ಮಾನಸಿಕ ಚಲನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಒರಸಿ ಇಟ್ಟ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲ. ಅದೂ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಮತ್ತು ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನುಡಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ತಡೆಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತೀಂದ್ರಿಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಅದು ಏನು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ನಿಜ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದು ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ : ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದಾರಿಗಳು ಫುಕೋನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ; ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸಾರವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾಲಗೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾ ರಹಿತಸ್ಥಿತಿ, ಸದಾ ಮೂರ್ಛಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅವಕಾಶ, ಕಾಲ, ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ ಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಷ್ಟವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಕಷ್ಟಕರವಾದುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ

ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಬರಹವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿರುವ ಸುಖವಿದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಹಣದ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಣವೆನ್ನುವುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ. ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವಾಗ ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಬೇಕಾ ಬಿಟ್ಟಿ ಬಳಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಅಂತರವು ಅತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ದಿಕ್ಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಬರಹ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುವಾಗ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಯಾಕೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ, ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡಲಾರೆವು. ಬರಹವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕೂಡಾ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರೆಯವುದರ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಯಾರಿಗಾದರೂ ನೀವು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೀರಿ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಬಾರಿ ಕುತೂಹಲದಾಯಿಕ ಲೇಖಕರು ಹೀಗೆ

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ- ನಾನು ನನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರೆದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ನಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಾಗ ಕೆಲವರು ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೂ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಸರಾಗವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಮಾತು ಸರಾಗವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಮಾತು ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಮೌನವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗೆಯೇ ಕಾಣುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೌನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವರು ಮೌನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಲುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಅವರು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಲುಗಳ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಠ್ಯದ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥದ ಅಪಾರವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಕಥನ ಎಂದು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಕಥನವೂ ಒಂದೂ ರಚನೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅವನು ಮಾತು ಬರಹಗಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹಣ ಯಾವಾಗ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಸುಖವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಣವೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಸುಖವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಣ, ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸುಖವೆನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಖವೆನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ

ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೇ ಬಯಕೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೇ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನೆನಪಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯು ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಮಾನಸಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುವುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ದೇಶದ ನಕ್ಷೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ರೀತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಭೂಮಿಕೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಘೋಷಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ತಳಹದಿಯು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿತ್ತು. ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಚರ್ಚನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಅವರು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬದಲಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆತವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರೋ ಅದು ಬಹಳ ಸರಳವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವೂ ಹೌದು. ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಇದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪರಿಭಾಷೆ ಎಂದೂ

ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ನಿಯೋಜಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಮಾನದಂಡವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ರೀತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನೋಡುವುದೂ ಭಿನ್ನ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕರು ಗಮನಿಸವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಯಾವುದೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒತ್ತಾಸೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ದೈವವನ್ನು ನಂಬಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರಣಗಳ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ನಿಲುವು ಇದು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಸೀಮಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪದವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಸರ್ತಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಬಾರಿ ತಾಟಸ್ಥ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ

ಅಲ್ಲ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಾರಣವೆಂಬ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬೇಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಬಾರಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೌಶಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅನೇಕರು ಯಾವುದನ್ನು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪರಿಕರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ. ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ತತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ. ಸಂಕಥನವು ಬರೀ ಕತೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲೀ ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವುದು ಜೀವನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅನೇಕರು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ,

ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಹುತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಬರೀ ಓದುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಓದುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಚನಿಕವಾದದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರವಹಿಸುವ ನದಿಯೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸರಳೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರು. ಉದಾರವಾದಿಗಳು, ನೀತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು, ಧಾರ್ಮಿಕರು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಬಹಳ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಮಾನವೀಯತೆ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದು ಏನೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿತೋ ಅದನ್ನು ಅನಂತರ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿರಾಕರಿಸಿದವು. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವುದು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದು ಮಾತಾಡಲೂ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ನಮ್ಮ ತತ್ಕಾಲೀನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಶೈಲಿಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಈಗಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನೇರ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಅನೇಕ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಸುಳ್ಳು ಮತ್ತು ಸತ್ಯ, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ರಕ್ತಸಿಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಚಪರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕ ಮುಖವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಾವು ರಕ್ತ ಕೇಂದ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೇವಲ ಅವನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುವುದು ಅಗತ್ಯ. ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದು ಅತಿಯಾದ ನಿಲುವಿನ ಕಡೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅತಿಯಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ

ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾವುಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮಾತು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ರೂಪು ತಳೆದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಭಾವುಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದು ಬರೀ ಭಾವುಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆರಡೂ ಸಮವಾಗಿ ಮಿಲನ ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ.

ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದ್ದು ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಸರಕಾರ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಆಧುನಿಕತೆ, ಶಾಲೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ, ಪ್ರಜೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆಧುನಿಕ ಶಾಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಒಂದೇ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಿಲೆಬಸ್ ಬೇರೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಥನವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಭೂತದಿಂದ ಕಳಚಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭೂತವನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅದರಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದೂ ನಿಜ. ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಉಳಿದ ದೇಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಈವತ್ತು ಸ್ಥಾನಾಂತರವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವು ಆಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈಗ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನರು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಖುಶಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ನಾವು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಮತಿಭ್ರಮಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಮತಿಭ್ರಂಣಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಅದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಕವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪದ್ಯಗಳೂ ದೊರೆತವು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಆಂತರಿಕ ಜ್ಞಾನ

ಲಕಾನ್ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯು ಆಂತರಿಕವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ವಿಧಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಹೌದು. ಆಂತರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಳು, ಸಿಟ್ಟು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಇರುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಆಂತರಿಕವಾದನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಳುವುದು ಮತ್ತು ಸಿಟ್ಟು ಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಇವುಗಳು ಹೊರಗೆ ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸಿನಿಕರು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ತಾವು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮಗ್ನವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಯಾರು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅವರು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಭೌತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅದರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಹಣ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯ

ಹಣವು ನಮಗೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಹಣದ ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಣವು ಸೂಚನೆಯನ್ನು

ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಫುಕೋ ಹಣ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯದ ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಹಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹಣವನ್ನು ಸೂಚನೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಯಾರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಣವನ್ನು ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಹಣವು ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಗುಣವೂ ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಹಣವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬಂಡವಾಳವಾದಿಯು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದಿಯು ನಮಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಣ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಣವು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಬಂಧನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಆಮಿಶವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಟವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಹಣವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೊಲೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಣವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಆಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಣವು ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಹಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ

ಅನೇಕ ವಿನಿಮಯಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಹಣಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಗುಣ ಎರಡೂ ಇವೆ. ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಖಾಲಿಯಾಗಿರುವ ಒಂದು ಜಾಗವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಾವು ಬಂದು ನಿಂತಿರುವುದು ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಬದಲಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬದಲಾವಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಮಾರುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ (ಫುಕೋ– ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹ

ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ದಾರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಒಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ, ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮುಕ್ತತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದು. ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ .ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದ್ದು ನಾವು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಫುಕೋ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಅವನು ಬಯೋಪವರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ತಯಾರಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತವು ದಿನವೂ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಢಿಗತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದ ಭಾಷೆಯು ಇಲ್ಲ. ವಿಟ್ಗಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಹೇಳಿದ 'ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಬೇಡಿ. ಅದರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ' ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೆಂದು ವಿಟ್ಗಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೂ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಟ್ಟಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದುದನ್ನು ಘುಕೋ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ (ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಭಾಷೆಗೆ ಮಿತಿಯು ಇದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಅದೃಶ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಸಂವಾದಿಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾತಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಯಿತು. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಂದವು. ಯಾವುದು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನಧಿಕೃತವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಿತು. ಭಾಷೆಯು ಸತ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಸರಳವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೆ. ವಾಸ್ತವವು ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಥರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಮೂಲತಃ ಊಹೆಯನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂಚು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಜನರನ್ನು–ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ನೈತಿಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ (ರಚನೋತ್ತರದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ) ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರ ಜೊತೆಗೆ ಡೆರಿಡಾ ಒಂದು ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಆಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಿದೆವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾವು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಮಾತಿನ ಅನುಕೂಲ ಎಂದು ಗಣಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಸಂಕೇತಗಳು ಕೂಡಾ ಆತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲದ ಸೂಚನೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಕತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಕತೆಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಎಂದರೆ ಮಾತಾಡುವುದು. ಅದು ಇರುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಅರ್ಧ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಅರ್ಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ: ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಹೇಳುವುದು. ನಮಗೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯಾವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು

ಸರಿಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪಂಪ ವ್ಯಾಸನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಆದರೆ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಕತೆಯು ಬರುವಾಗ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭೇದವು ಉಂಟಾಗದಂತೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಯಾವ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಬಾರ್ತ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ, ವಾಸ್ತವ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಕಥನವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ವಿನಯ

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಯಿತು..ವಿನಯ ಎಂದರೆ ಅದು ದೇಹದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನ ಕೆಳಗಿನ ವರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾನದಂಡವು ಇರುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ. ಅದು ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಋಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಋಣದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಅವನು ತನ್ನ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತ್ತು. ಅಧಿಕಾರವು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಬಳಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ದೇಹದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಉಪಯೋಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ದೇಹ

ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ದೇಹದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಋಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಋಣ ಮತ್ತು ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣದ ಭಾಷೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.ಮೊದಲು ಜನರಿಗೆ ವಿನಯವು ಉಂಟಾಗಬೇಕು. ಅದರ ಅನಂತರ ಅವರು ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಬಾಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು.ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಮ್ಮಟಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸೈನ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾರು ಈ ವಿನಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಜೀತದವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿನಯ ಮತ್ತು ಋಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ದೇಹವು ಒಂದೇ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರು ಗುಲಾಮರು ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ದೇಹವು ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ, ದೊಡ್ಡದಾದ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ; ಕೆಲವು ಋಣಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಋಣವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿನಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ್ಯದ ಸೇವೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ವಿನಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಇದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಗವೆಂದರೆ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುವುದು. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಬಹುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದಂತೆ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳು ವಿವಿಧ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು; ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆ, ಅದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯು ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವುಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಜಾನಪದದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯು ರೂಪಿಸುವ ಜಾನಪದವು ಭವಿಷ್ಯದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವೂ ಭಿನ್ನವಾಗ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ? ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ?

ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಜ್ಞಾನವು ವಿನಿಮಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ತರ್ಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಚರ್ಚ್ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಅದು ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಎದುರು ನಾವು ಬರೀ ಶೂನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಹುರುಳು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿ

ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇತ್ತು. ಸಹಜ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಗ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎಕಾನಮಿ ಎಂದರೆ ಸಂಪತ್ತು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿತು.

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ

ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಣ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತು, ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ಇದ್ದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬಂದಿತು. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ

ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ತಿರುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗುಣವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯ, ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಪ್ರಾರಂಭವಾದ್ದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇಷ್ಟು ಆಗುವಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಣವು ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ವಹಿವಾಟು ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ.ಇದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ.

ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸ

ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಮಾಪನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಹಣದ ವಿನಿಮಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಹಣದ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಹಾಕಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವಲ್ಲ: ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಹಣ ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರವು ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವೇನು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಪತ್ತು

ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬೆಲೆಯ ನಡುವೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಣ್ಣ ಸಂದೇಹಗಳಿದ್ದವು (ಪುಕೋ, ೧೯೭೦, ಪು. ೧೬೦). ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಧನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥ ಕೂಡಾ ಬಂತು. ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಸಂವಾದಿ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣವಿದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು (ಅದೇ, ಪು. ೧೬೭). ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಹಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಮೌಲ್ಯ ಬಂದಿತು (ಅದೇ, ಪು. ೧೬೭). ಆದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆ, ಹಣದ ವಿನಿಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಲಾಭದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಹಣ, ದುಡಿಮೆ, ಶ್ರಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ದುಡಿಮೆಗೆ ಯಾವ ಕೂಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರೀ ದುಡ್ಡು ಮತ್ತು ಕೂಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಲಾಭ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಉಳಿತಾಯ ಅಥವಾ ಮಿಗುತಾಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲಾಭ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಈಗ ಸುಳ್ಳು ಕೇಂದ್ರಿತ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ನಮ್ಮ ಆಸ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ನೀತಿ, ಕಾನೂನು, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಬಂದಿತು. ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಅಂತರಗಳು ಶುರುವಾದವು. ಅದರ ಅನಂತರವೇ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದವು. ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕಾಣಿಸಿದವು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ, ಜೈಲುಗಳು, ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದವು.ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇವುಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಹೌದು. ತರಬೇತಿ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸ್ವ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು

ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳಿತು. ಸ್ವಯಂನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸ್ವ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ವಿಷಯವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಎಂದರೆ ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಹೌದು.

ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ

ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನೇಕವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬರಹ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕನು ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಯಾವಾಗ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದಿನ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕಾಫ್ಕನ ದಿ ಟ್ರಯಲ್ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತು ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ

ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಂಬಿದರೆ ಸಾಕು. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕುಸಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾರಣವಾದ

ಫುಕೋ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಕೃತಕವಾದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇವೆ. ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಕಾಂಟ್‌ನ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ನೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ.

ಅಂತರ:

ಫುಕೋ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಹೀನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅಥವಾ ಒಂದು ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ.

ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಡಾರ್ವಿನ್ ಹೇಳುವ ಜೀವ ವಿಕಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಆಲೋಚನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಡಾರ್ವಿನ್ ಕೂಡಾ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜೀವ ವಿಕಾಸವು ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಆಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾದ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇವರು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇದೆ. ದೇವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಂಧನವು ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಅತೀತ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು. ಆಧುನಿಕವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಯುಗವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ

ಮಹತ್ವದ್ದು ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಯುಗವನ್ನು (ಅನೇಕರು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ್ದು) ಅನೇಕರು ಕತ್ತಲೆಯ ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸೇವಕತನದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. (ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಿಜಿಸ್ಟರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ). ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕತ್ತಲೆಯ ಯುಗ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇರಲಿ. ಅದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು : ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹೊರಟರೆ ದೇವರಿಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ತಿಳಿದೀತು. ದೇವರು ಕೂಡಾ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರೀತಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ಇದನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾನೆ : ದೇವರು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಹಾಗೆ ಜೀವನವೇ ಇಲ್ಲವೆ? ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವು ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆ? ದೇವರು ತಂದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಕಷ್ಟ ಪಡುವುದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಖುಶಿಪಡುತ್ತಾನೆಯೇ? ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಹಿಟ್ಟಿಲ್ಲದೆ ಸಾಯಿವವರನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಕೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ದೇವರ ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ನಮಗೆ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಕೇಡು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೆಟ್‌ನೋಯಿರ್; ಫಾರ್ಟಿಯರಿ ಮತ್ತು ಅಸಿಟೆಮಾ

ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ರಾಜಕಾರಣವು ಇತ್ತು, ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಸಹಜ ಮತ್ತು ಸಹಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಯಾರು ನಿಜವಾದ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಜನರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಹಿತೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನ್ಯಾಯ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ

ಮುಖ್ಯ ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ದಂಡನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸ್ವಯಂನಿಯಂತ್ರಣವು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಔಷಧಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಹೋಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಬೆಟೆನೋಯಿರ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ದೂರ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫಾರ್ಟಿಯರಿ ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪದ. ಇದು ಬಲಶಾಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಧಿಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದ ಯಾವುದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಫಾರ್ಟಿಯರಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳು ಆಂತರಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಫುಕೋ ದೈಹಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ೧೯೭೪ರಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಫುಕೋ ಯಾವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಔಷಧಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದೆ ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಇದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ವೈದ್ಯರು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರ ದೇಹವನ್ನು ತಮ್ಮ ಔಷಧಿಯ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೈತರ ದೇಹವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ರೈತರು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಸಮೂಹ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮೂಹವನ್ನು ತನ್ನ

ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮೂಹವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅದನ್ನು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಅನಟೆಮೋ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಬಯೋಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅದು ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಂದು ಇಡುತ್ತದೆ. ಅನಟೆಮೋ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಅಂದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ. ದೈಹಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರದ ಒಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ನೀತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.,ಅದು ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮವು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವ ದೇಶಗಳು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಘುಕೋ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತುಂಬಾ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಘುಕೋ ಪ್ರತಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಒಬ್ಬ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ನೀತಿವಾದಿಯಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಆರೋಪವೂ ಇದೆ.ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹವು ಇಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿ,ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಜೆನ್ ಬೌದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಕರವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದೂ ಹೌದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಮಾನವೀಯತೆ, ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾಗ್ವಾದವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಣಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ರೇಖೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ? ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡುವೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆಗ ಇದ್ದು ಸತ್ಯ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗಿರುವುದೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೆ ಕಪ್ಪು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಬಿಳಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾಕೆ ಬಂತು ಎಂದು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ತರವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಅಪರಾಧ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ನಮಗೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ದಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗ. ನಾವು ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಂತೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ವಂಶಾವಳಿ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ವಂಶಾವಳಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕೀಲಿ ಕೈ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮೊದಲ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಸಾಕ್ರೆಟಸ್ ತನ್ನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಒಂದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಯುವ ಜನರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಅಪಾದನೆಯು ಇತ್ತು. ಆದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ಲೇಟೋನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಅವನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮೌನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನನಗೆ ಏನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ, ಸಂವೇದನೆ, ತೀರ್ಪು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ವಿವೇಕಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರ್ಯ ಸಾಧುವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮದ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿ ಡೆಮಾಕ್ರಸಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಡೆಮೋಸ್ ಅಂದರೆ ಜನರು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಗೊಗಸ್ ಅಂದರೆ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಗ್ರೀಕ್ ಬಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಅಥೆನ್ಸ್ ನಗರದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದು ಫುಕೋನ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಯಾವುದು ಸರಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ತಪ್ಪು ನಂಬಿಕೆ ತಪ್ಪು ಫಲಿತಾಂಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಎಡುಯೈಮೊನಿಯಾ ಎಂದು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಇದೆಯೋ ಅವರು ತಪ್ಪು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥ, ಅಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಅಧಃಪತನ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ತನ್ನ ವಾದದದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಸುವಲಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಬಾಳುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.. (ತೆಕ್ನೆ ತೌಬಿವೌ) ಇದು ಮುಂದುವರಿದು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಅವನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ..ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ. ತನ್ನ ಅರಿವು ಮತ್ತು ತನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಆತ್ಮರತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮರತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿದರೆ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಆಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು.

ಫುಕೋ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ತನಗೂ ಹೌದು, ಅನ್ಯರಿಗೂ ಹೌದು. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅನ್ಯರಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಧೈರ್ಯ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಕಸ್ ಹೇಳಿದ ಪರೆಶೀಯಾವನ್ನು ಫುಕೋ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.: ಮುಕ್ತತೆ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಕ್ಕಾಗದ ಮಾತು (ಕಪಟದ ಮಾತು) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮಾತುಕತೆಯು ನಡೆದಿತ್ತು. ಆಗ ಈ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿದ್ದವು. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು – ಅದು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಪಾಲಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪಾಲಜಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಫುಕೋ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡದದ ಹೊರತು ಜೀವಿಸಲು ಅರ್ಹರಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಥೆನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರೀಕ್ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡೇ ದಿ ಅಪಾಲಜಿ ಆಫ್ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಬರೆದ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು

ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನ ಪರೆಶಿಯಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಕ್ತತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಭಯವು ಇಲ್ಲದೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಎಪೆಕ್ಟಿಸ್‌ನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನೋಟವು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನೇ ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ.

ಅಗಸ್ಟಿನ್ ಅಥವಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಅಗಸ್ಟಿನ್ ಮೊದಲ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ ದ ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಗಾಡ್, ಓನ್ ಫ್ರೀ ಚಾಯಿಸ್ ಆಫ್ ದ ವಿಲ್, ಕನ್ಸರಿಂಗ್ ದ ನೇಚರ್ ಆಪ್ ಗಾಡ್. ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು ಹೀಗೆ ಇದೆ: 'ದೇವರೇ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.' ಅವನಲ್ಲಿ ಥಿಯೋ ಅಂದರೆ ದೇವರು. ಡೈಕೆ ಅಂದರೆ ನ್ಯಾಯ. ಇದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ನಮಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಕೇಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅವನು ನಮಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಅಗಸ್ಟಿನ್ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಫುಕೋ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಒಮ್ಮೆ ಭೋಗ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟಿತ್ತು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ದೇಹ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ

ಜೊತೆಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಆಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಬಯಕೆಗಳು, ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ಮದುವೆಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಪರಾಧವೇ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಯೋಗವು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಗಸ್ಟಿನ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ದೇವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಇಂದ್ರಿಯದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅಗಸ್ಟಿನ್ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಬಯಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ರೊಮಾಂಟಿಕ್‌ವಾದಿಗಳು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಅವರ ವಾದಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಇದರ ಒಂದು ಮೂಲವನ್ನು ನಾವು ಅಗಸ್ಟಿನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದಿನಚರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದು ಫುಕೋ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರಹವೂ ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿದೆ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಮಗೆ ಬರಹ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ದಿನಚರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಬಹುದು. ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಎಥ್ನೋಪೊಯಿಸ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟ. 'ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ?

ಅದಕ್ಕಿರುವ ದಾರಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರಹ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಖಾಸಗಿಯಾದ ಬರಹ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಈ ಎಥ್ನೋ ಪೊಯೆಟಿಕ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಹೌದು.' ಇದು ಅದರ ನಿಲುವು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಂಟ್‌ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕಾಂಟ್‌ನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕಾರಣವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಅನೇಕರು ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣವು ಇದ್ದಾರೆ ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ನೈತಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಜೀವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಯಾವತ್ತೂ ಕೆಡುಕು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನೈತಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಂಟ್ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾರಣಗಳು, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ, 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ

ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕುಪಿತರನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತರಬೇತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಒಂದು ದಿನ ಅನ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅತಿಕ್ರಮಣವು ಆಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಒಂದು ದಿನ ಮೂರನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧವು ಆಗಬಹುದು ಎಂದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಿಲಿಟರಿಗಾಗಿ ದೇಶಗಳು ಹಣವನ್ನು ಸುರಿಯುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಟಣೆಯು ಜರೂರು ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತವೆ. ಮಿಲಿಟರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರ ಫಲವೂ ಅನೇಕವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಯಾರು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾರೆ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹದಗೆಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಒಂದು ರಕ್ತ ಮತ್ತು ಒಂದು ಬಂಧುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ಚೋದ್ಯದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾರು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಹಂಕಾರವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಇದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರಗಳು ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಿಲಿಟರಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮೂಹವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದು ಭಿನ್ನವಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸೀಮೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆಗ್ರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಆಂಟನಿಯೋ ನೆಗ್ರಿ ೧೯೯೯ ಇನ್ಸರ್ಜೆಸ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಮಿನನೆಸೂಟ ಪ್ರೆಸ್) ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಫೋರ್ಡ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸೇರಿದರೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಯಿತು. ಅದು ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟಿತು. ಆದ

ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಉಂಟಾದವು. ಅದನ್ನು ಡೆಮಾಗ್ರಾಫಿಕ್ ಎಂದು ಅವರೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಮಾರ್ಕುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿದವು. ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಅದರ ವಕ್ತಾರರೂ ಆದರು. ಹೊಸದಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಪಲ್ಲಟದುದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಳೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಈಗ ಬೇಡವೆಂದು ಅನೇಕರು ವಾದಿಸಿದರು. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದಕರು ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನಗರ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾದ್ದಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ದೈಹಿಕವಾದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಕಡಿಮೆಯು ಆಯಿತು. ಹೊಸದಾದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಹಳ ಕೊರತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಸಣ್ಣ ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಚಿಂತಾಜನಕವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅವರ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿಯು ಹಳ್ಳ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಸರಕಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಬೆಲೆಯು ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರು. ಮತ್ತು ನಾವು ಈಗ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ (ಎಥೋಸ್)

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇಯೋ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವು ಎಂದು ಅವನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ: ನೀವು ಮೊದಲು ನಿಮ್ಮನ್ನು ನಂಬಿ. ಅನಂತರ ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳು. ನಿಮ್ಮನ್ನು ನೀವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ನಿಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯು

ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೊರಗಿನದು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತುಂಬಾ ನಿಗಾ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಹಳೆಯ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಫುಕೋ ಒಮ್ಮೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಬಲಿಷ್ಟವಾದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಅದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಆಶಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರುವುದು. ಅದರ ರಚನೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾದ್ದು. ನೀತಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಕ್ತನವಾಗಿದೆ, ಅದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ವಿದ್ಯಮಾನ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಡತೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಖ,ಅವನ ದುಃಖ, ಅವನ ಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವೆ. ಮೇಲು ನೋಟದ ನಮ್ಮ ನಡತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಳದ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಹೇಗೆ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅವನು ಎಥೋಸ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಗ್ರೀಕ್‌ನಿಂದ ಬಂದ ಪದ. ನೈತಿಕ ಸಂಹಿತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಕ್ಸೆಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಎಥೋಸ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಅಕ್ಸೆಸಿಸ್ ಅಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿತೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ. ಎಥೋಸ್ ಅಂದರೆ ನೀತಿ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನೀತಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ (ಎಥೋಸ್) ಅದು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನಡತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೂ ಗ್ರೀಕ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ನಡತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಟನೆ. ಅದು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ಹಾದತ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು, ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆತ್ಮ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಸೇರಿದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದ ಅವನು ಅನಂತರ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹುಡುಕಾಟ. ಅದು ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನುಭವಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಮೊದಲು ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಇದ್ದವು. ಕಾರ್ಟಿಸಿಯನ್ ನಿಲುವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ನೋಟಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಲ್ಲ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ನಾನು ಯಾರು? ನಾನು ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ? ಯಾವುದು ನನ್ನನ್ನು ಅಲೋಚನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ? ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು? ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವಾಸ್ತವವು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಈ ವಾದವು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಸಂಬಂಧವು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಪರೇಶಿಯಾ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರೇಶಿಯಾ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನದೆಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಪರೇಶಿಯಾಸಿಸ್ಟೆಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಇಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಧೈರ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪರೇಶಿಯಾದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಹೇಳುವವನಿಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎರಡೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಧೈರ್ಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್‌ನ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ತಾಯಿಬೇರು ಇದರಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ

ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ರಾಜಕೀಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಸಹಜ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ, ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಲು ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದೂ ಉಳಿದುದನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನರನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನ ಮಾಡಿತ್ತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜನರು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನವೀಕರಣವೂ ಹೌದು.

ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ

ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. ಅವನ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರಾಚೀನರಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾತ್ರವೇ ಅವನನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅವನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮ, ನೀತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನೈತಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೌಶಲಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯೋಚಿಸಬಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಗುಂಪುಗಳು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಅವನು ಎಥೋಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪರ್ಸನಲ್ ಎಥೋಸ್) ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ.ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲವು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿವರಗಳೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ವರ್ಗವೂ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಲ್ಲಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದವು ಎಂದು ಅವನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲನೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎಂದು ಆ ಕಾಲವು ನಂಬಿತು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮ

ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು ಎಂದೂ ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಹೇಗೆ ಆಯಿತೋ ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರಾಚೆಗೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಹುಚ್ಚು ಮತ್ತು ಔಷಧದ ಇತಿಹಾಸಗಳು

ಫುಕೋ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್ ಇನ್ ದಿ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಏಜ್ (೧೯೬೧) ಅವರ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ (೧೯೪೯ ರಲ್ಲಿ ಪರವಾನಗಿ ಡಿ ಸೈಕಾಲಜಿ ಮತ್ತು ೧೯೫೨ ರಲ್ಲಿ ಡಿಪ್ಲೊಮ್ ಡಿ ಸೈಕೋ-ಪ್ಯಾಥಾಲಜಿ), ಪ್ಯಾರಿಸ್ ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ವಾಂಡರ್ಜಹ್ರೆನ್ (೧೯೫೫-೫೯) ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಡನ್, ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಪೋಲೆಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕ/ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹುದ್ದೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪ್‌ನ್ನಲ್ಲಿ "ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆ"ಯ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವಿಕೆಯ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್) ಅವನ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರಾಕ್ತನ (ಅರ್ಕೈವಲ್) ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಮನೋವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ನೈತಿಕ ಬೂಟಾಟಿಕೆ ಎಂದು ನೋಡಿದ. ಇದು ತೀವ್ರ ಕೋಪದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ಟ್ಯಾಂಡರ್ಡ್ ಹಿಸ್ಟರಿಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಹುಚ್ಚುತನದ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು (ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನ ಪಿನೆಲ್ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನ ಟ್ಯೂಕ್ ಸಹೋದರರ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ) ಇದು ಹಿಂದಿನ ವಯಸ್ಸಿನ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರೂರತೆಯಿಂದ ಹುಚ್ಚರ ಪ್ರಬುದ್ಧ ವಿಮೋಚನೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಆದರೆ, ಅವನ ಪ್ರಕಾರ, ಹುಚ್ಚು ಕೇವಲ ಅನಾರೋಗ್ಯದಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ("ಮಾನಸಿಕ' ಅನಾರೋಗ್ಯ) ಮತ್ತು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ ಎಂಬ ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹಿಂದಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. (ಉದಾ:ಹುಚ್ಚು ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ನವೋದಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕಾಸ್ಮಿಕ್ ದುರಂತದ ನಿಗೂಢ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಹದಿನೇಳನೇ-ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಹುಚ್ಚುತನವನ್ನು ಕಾರಣವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ). ಇದಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹುಚ್ಚುತನದ ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಟಸ್ಥತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನು (ಹುಚ್ಚು ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆಯಾಗಿದೆ) ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದ್ದು

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಬದ್ಧತೆಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು.

ಫುಕೋನ ದಿ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ದಿ ಕ್ಲಿನಿಕ್ (೧೯೬೩) ಆಧುನಿಕ ಕ್ಲಿನಿಕಲ್ ಔಷಧದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಹ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ-ನೈತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮ್ಯೂಟ್ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. (ಕೆಲವು ತೀವ್ರವಾದ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ), ಬಹುಶಃ medicine ಔಷಧದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದ ಗಣನೀಯ ಅಂಶವಿದೆ (ಮನೋವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ) ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಡಿಮೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದಿ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ದಿ ಕ್ಲಿನಿಕ್ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣಿತ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದೆ.

ಪ್ರೇತಗಳು ಮತ್ತು ಭಾವೋನ್ಮಾದ

ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರೇತಗಳು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ನಮಗೆ ಅಭಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಾವು ಫುಕೋನ ಮೂಲಕ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಇರುವಾಗ ಇದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅನಂತರ ಭಾವೋನ್ಮಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾ : ದೇವರು ಮೈ ಮೇಲೆ ಬರುವುದು.

ಕ್ಲಿನಿಕ್‌ಗಳ ಹುಟ್ಟು

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಮೊದಲು ಹೇಳುವುದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಿಸ್ತು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಂಬಿದ್ದು ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಆತ್ಮವನ್ನು. ಆದರೆ ಅದು ಅನಂತರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನು ಜೀವನವನ್ನು ನಿಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಾರ್ಥಕ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಬಂದ ಅಂತರವೂ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇದೆ. ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮಾನದಂಡಗಳೇ ಆದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಮತ್ತು ಅದರ

ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಅದರ ನಡುವೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ನೋಡಬಹುದು: ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕತೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸಮಾಜವು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಬಂತು. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದವರು ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ತೊಡಗಿದರು. ಅದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡವರು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಸುಧಾರಣೆಯು ಏಕಮುಖವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆಗ ಬಂದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹಜತೆಯು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಮೂರ್ಖರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸಹಜತೆಯ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡುಕರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಅಸಹಜರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರು ಕುಡಿದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತೊದಲುತ್ತಾರೆ. ಕಿರುಚುತ್ತಾರೆ. ಬೈಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಜಗಳವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಸೇವಿಸಿದ ಅಮಲು. ಅಮಲು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯವರು. ಸಿಟ್ಟು, ಕೌರ್ಯ, ಜೀವನದ ಆವೇಶವು ಅವರನ್ನು ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವರನ್ನು ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವರ ವರ್ತನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದವರೂ ಹೌದು. ಅವರು ನಾಗರಿಕರನ್ನು ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರೇಮಿಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಅವರೂ ಅಸಹಜರೆಂದು ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೇಮವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಮಲು ಎಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾದ ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗವು ಸೇರಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳನ್ನು ದಂಡಸಂಹಿತೆಯು ದಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರೇಮಿಗಳನ್ನು ಅದು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಗ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆ ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾನೂನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದುದೂ ಹೌದು. ಪ್ರಭುತ್ವ

ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಯಾವಗಲೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗತಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಕಾನೂನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯೂ ಒಂದು. ಪಾಪಿಗಳು, ಬಡವರು, ದೀನರು, ಅನಾರೋಗ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದವರು ಮತ್ತು ಕ್ಲಿನಿಕ್‌ಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಯಿತು. ಅನಾರೋಗ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಉದಾರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯ. ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಸೇವೆಯು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಆಯಿತು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಹುಚ್ಚುತನ, ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಫುಕೋ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ರಾಚನಿಕ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ, ರಾಚನಿಕತೆ, ರಾಜಕಾರಣದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಅವನ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅವನ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬಂದದ್ದೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಕರುಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಡವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆಗಿನ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸೇವೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಸೇವೆಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಬಂತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಫುಕೋ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ಅದನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸೇವೆಗೆ ಬಂದ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ಚಹರೆಯೂ ಬದಲಾಯಿತು. [illegible] ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಅರ್ಥವು ಕಾಣಿಸಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ [illegible]ಯವೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪಾಪಿಗೂ ಉದ್ಧಾರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾಪಿಗಳು,

ಬಡವರು, ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳು ಕುರಿತ ಧೋರಣೆಯೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರು, ಬಡವರು, ಅಪರಾಧಿಗಳು ಇರುವ ಸಮಾಜವೇ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಳಂಕವೆಂದೇ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಯಾರು ಮನೋ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಪಾಪಿಗಳು ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಹೆಣ್ಣು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಳು. (ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಸುಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು). ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಆಗ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬಂತು. ಅದೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾಯಿಲೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನೈತಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕೂಲಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೂಲಿಯವರ, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಈ ಅಂಶಗಳೂ ಇದ್ದವು. ನೈತಿಕತೆಯೇ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿದವರ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಪಾಪವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಬರೀ ಒಂದು ಪದಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೂ ಸಮಾಜವೇ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾಕೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಯಾಕೆ ಖಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಅವನು ಯಾಕೆ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮನೋವೈದ್ಯನು ಕೂಡಾ ಕೇವಲ

ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅರಿತವನು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ರೋಗಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಉದ್ಯೋಗವೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಉದ್ಯೋಗವೂ ಹೌದು. ನಾವು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು, ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈದ್ಯರು ರೋಗಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಅನೇಕ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ರೋಗಿಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಹೌದು. ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ವೈದ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜ್ಞಾನವೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅವರ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಆಗ ಅವರಿಗೆ ರೋಗಿಯ ತಪಾಸಣೆಯು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ರೋಗಿ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಕೂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ. ಅವರು ಬರೆಯುವ ಚೀಟಿಗಳು ಅವರ ಊಹೆಯನ್ನೂ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ರೋಗಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿಧಾನಗಳು ಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದ್ಯರ ಭಾಷೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಡೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದೇಹ, ಕ್ಲಿನಿಕಲ್ ಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಖಿನ್ನತೆ, ಮೂರ್ಛೆ ರೋಗ, ಆತಂಕ, ಮರೆವು, ದ್ವಂದ್ವತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಖಾಯಿಲೆಗಳೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವೈದ್ಯರು ದೇಹವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಅದರದೆ ಆದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ವಿವರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆರೋಗ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಜಟಿಲವೂ ಆಗಿದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡದೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ವೈದ್ಯರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೇಹವೂ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವೈದ್ಯರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬಲ್ಲರು. ಈಗ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕರದ ಮೂಲಕವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ

ದೇಹವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಈಗ ಪರಿಕರಗಳು ಇವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ದತ್ತಾಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಾಡಿ ಬಡಿತವನ್ನು ನೋಡಲು ಪರಿಕರವು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಫಲಿತದಿಂದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಸಾಯನಿಕ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಲ್ಲೆವು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಮತ್ತು ವೈದ್ಯರು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈಗ ಪ್ರಬುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪಿದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಮಾಜವನ್ನು ದೂರಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಏರುಪೇರಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ದೇಹವು ಸಹಜ. ಮತ್ತು ದೇಹವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಟ್ಟಡವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಆ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಸಡಿಲವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ವೈದ್ಯರು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅತ್ಯಂತ ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಯಾರೂ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಹವು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಕೂಡಾ ಇದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರುಪೇರುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಇತಿಹಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ದೇಹದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಇದರ ಅರ್ಥ.

ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿಗದಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನವುದು ಉದ್ವಿಗ್ನವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಮಾತು, ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ದೈಹಿಕ ರೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತ್ರಾಸದಾಯಕ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಹಜ ಮನುಷ್ಯನ ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲಗಳಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾನಸಿಕ ರೋಗಿ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ, ಅಕ್ಷರಸ್ಥ, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ

ಇತ್ಯಾದಿ ಆದರೆ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಿಗೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪರಿಕರವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಚಹರೆಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಂಟು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ರೀತಿಯೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಮಾನಸಿಕ ರೋಗವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಯಾವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹದ ರೋಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣವು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೋಗವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಶಾಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ದೇವರ ಶಾಪವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಕಗೊಂಡಿವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಯಿತು. ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆದಾಗಲೂ ನಾವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬದುಕೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟವು ಸಣ್ಣದಲ್ಲ. ಜೀವ ಉಳಿದರೆ ತಾನೇ ತಾನು ಬದುಕುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲವೂ ಹೌದು. ಯಾರು ಅಸಹಜ ಯಾರು ಸಹಜ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತಿನಲ್ಲೋ, ಅವರ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲೋ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಬರೀ ಮಾತು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಳ ಕಾಲಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳಲೂ ಕೂಡಾ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕೂಡಾ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ.ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವು ಒಂದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಕ್ಲೈಬ್ಯತೆಯು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಸರಿಯಾದ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನ ಅನುಭವವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮತೋಲನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು- ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಉದ್ದೇಶ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಬಳಲಿದಾಗ ಅವನ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾಯಿಲೆಯು ಅವನನ್ನು ಬಳಲುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಈಗ ಈ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಮತ್ತು ಅಸ್ವಸ್ಥ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನವುದೇ ಈಗ ಪಾಪ ಜನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಾಸಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಸಭ್ಯನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಯಾರು ಸಭ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾರು ಅಸಭ್ಯ ಎನ್ನವುದೇ ಮೂಲತಃ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆ. ಹುಚ್ಚುತನವೆನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬಹುದಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಗಲುವ ರೋಗವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಮೇಲೆ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಅಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ರೋಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ದೇಹದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ

ಮೂಲ. ನಮಗೆ ತಗಲುವ ಅನೇಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಆದರದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ನಾವು ಔಷಧಿಯ ಮೊರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರೋಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲೇ ಗುರುತಿಸವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಅವನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ತಜ್ಞರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಧ್ಯ. ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಅವನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಅದು ಬೇಗನೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಯು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯು ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅವನ ವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮಾನದಂಡವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ರೋಗವನ್ನು ಕೂಡಾ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಮಾನಸಿಕ ರೋಗದ ಕಾರಣಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಯು ಅವನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೆಲವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇಡವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ತೊಡಕುಗಳು ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಅಲ್ಲ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು

ಕೆಲವರು ಮನಸ್ಸನ್ನು ದೇಹವೆಂದು ಕರೆದುದು ಇದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹೃದಯ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಅನೇಕರು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವನ್ನು ದೇವರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಇಚ್ಛೆ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದದ್ದು. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಕಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಣ್ಣ, ಅದರ ಗುಣ, ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಇದೆ : ಹೃದಯ ಅರಿಯುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಅನೇಕವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ನಮ್ಮ ಬರಹಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಎಡವಿ ಬಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕ. ಆದರೆ ಉರುಳು ಸೇವೆಯು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬರಹವೂ ಒಂದು ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಗಾಳಿಯು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾಕೆ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ದಾಖಲಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಬರೆಯುವುದು. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಲಾಕೆಯಂಥವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಬರಹವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಚಂದ್ರನ ಬೆಳಕು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತಿಫಲನ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬರಹವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾವುದು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಬರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಆಲೋಚನೆಯು ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಡೆಸ್ಕರ್ಟಸ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಗಣಿತದ ಥರ ನೋಡಬಹುದು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೇಕರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ

ಮೂಲಕ. ಡೇವಿಡ್ ಆರ್ಮ್‌ಸ್ಟ್ರಾಂಗ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅನೇಕರು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಂದಂತೂ ಸತ್ಯ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದೆ. ಡಿಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ. ನೋವು ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಆದರೆ ಅದರ ಅನುಭವ ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತತ್ವ ಆದರೆ ನೋವು ಮತ್ತು ನೋವಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಗಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಭವ. ಆ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ನೋವು ಬೇರೆ, ನೋವಿನ ಅನುಭವ ಬೇರೆ, ದೇಹ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.. ಗಾಯವಾದರೆ ನೋವಿನ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗಾಯವನ್ನು ಸಂತೋಷ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಒಮ್ಮೆ ಬಳಸಿದ ಪದ : ಸಂವೇದನೆ. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ : ಯಾವುದೇ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲದ ಆಲೋಚನೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಕುರುಡು. ಆದರೆ ಅವನು ಅಹಮಿಕೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ದೇಹವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತ : ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಾವು ಏನೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಾದ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿವಿಧತೆಗಳು

ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ದೇಹವು ಮನಸ್ಸು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮನಸ್ಸು

ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ, ಮಾನಸಿಕ ಗುಣಗಳು, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸತ್ತರೆ ದೇಹವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮವು ಸಾವನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ದೇಹದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುಬಹುದು, ಭಾವನೆಗೂ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿತ್ರವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎರಡರ ನಡುವೆ ಅಂಥಾ ದ್ವಂದವಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವವಾದದ ಮೂಲಕ ಡಿಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಕೆಲವು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸು, ಬರಹ ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರ್ಚೆಯು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ. ದೇಹ, ಮನಸ್ಸು, ನಿಸರ್ಗ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹ ಒಂದೇ ಆದರೂ ದೇಹವನ್ನು ಬೇರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ದೇಹದ ಒಳಗೆ ಮನಸ್ಸು ಇದೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲದು.

ನಾವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾವುದು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳು ಇವೆ – ಒಂದು ನಾವು ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು. ಮತ್ತೊಂದು ನಾವು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಇದು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಲೆಕ್ಕವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಕಾವ್ಯವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಇದು ನಮ್ಮ ಕೌಶಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಗಣಿತದ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವ ಮೊದಲು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದೆವು. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗಣಿತವು ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು : ಒಂದು ಗುಡ್ಡವು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಡ್ಡಕ್ಕಿಂತ ಎತ್ತರವು ಇದೆ ಎಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಂದಾಜಿನ ಮೂಲಕ. ನಮಗೆ ಅದು ಎತ್ತರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗೆರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಗೆರೆಯಿಂದ ಉದ್ದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಈಗ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು– ಎರಡು ಅಡ್ಡಗೆರೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಲಾರವು ಎಂದು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ? ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ತರ್ಕವು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಯಾರಾದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಬಲ್ಲರು. ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅದನ್ನು ನೋಡಿದೆವು. ನೋಡಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ರವಾನೆ ಮಾಡಿದೆವು. ಮನಸ್ಸು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಯೋಚಿಸುವುದು. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮನುಷ್ಯನ ಕಷ್ಟಗಳು ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ.

ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ಅಂತ ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ಈಗಾಗಲೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆದು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಪ್ಲೇಟೋ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕಣ್ಣು ಎಂದು ಕರೆದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೋಚರ ಮತ್ತು ಅಗೋಚರ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳು. ಗೋಚರವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅಗೋಚರವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳೂ ಆದವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಅಥವಾ ಒಪ್ಪದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಬರಹವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಏನು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಂಬಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸೋಫಿಸ್ಟರು ಈ ಬಗೆಯ ವಾದವನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದರು ಸೋಫಿಸ್ಟರು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಲಿಸುವವರು ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯವೋ ಸುಳ್ಳೋ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮ ನಿಲುವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನೀವು ಗ್ರೀಕ್ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಾದ ಮಾಡಲು ಕಲಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಗುರಿ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ಕಂದಕಗಳು ಉಂಟಾದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾಯಿತು. ಸಾಕ್ರಟಿಸ್ ಬರಹವನ್ನು ಅಷ್ಟು ನಂಬಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಂವಾದವನ್ನು ನಂಬಿದ. ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪುವುದನ್ನು ಅವನು ಸಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಂವಾದದ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ವಿವೇಕವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಒಪ್ಪಿದ್ದರು. ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಪ್ಲೆಟೋನ ನಿಲುವು. ಪ್ಲೇಟೋ ದೇವರಿಗೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿ ಇರುವುದು ಕೂಡಾ ವಿವೇಕ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಆದರೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಗಣಿತ, ನೀತಿ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆ ಎರಡೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರೂಪಗಳು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ.

ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಹದ ಭಾಗವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಮೊದಲ ಸೋಪಾನವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ದಾರಿ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅದು ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರೂಪವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.. ಅವನಲ್ಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇದು ಅವನ ವಾದದ ಸಾರ ರೂಪ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಖರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದನ್ನು ಗಾಜಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನಮೂನೆಗಳು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನೋವನ್ನು ನಾವು ದೇಹದ ನೋವು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಮುಂತಾದವರ ನಿಲುವು.

ಸಭ್ಯರು

ಫುಕೋಯಾಮ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಘನತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಕೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಘನತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಲ್ಯಾಟೀನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಕಛೇರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಡಿಗ್ನಿನಿಟಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವು ಧ್ವನಿಯು ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಉದಾರವಾದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯು ದೊರಕಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮೂಲಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ವೈದಿಕರು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕವಾದ ಉದಾರವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅನುಸರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ನಿರ್ಣಾಯಕ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕಾಮ

ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಒಂದು ಎಳೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಬರೀ ಸಂಕೇತವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಧವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಡೇನಿಯಲ್ ಡನೆಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಹಕ್ಕಿಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಥರ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಾವು ಹಕ್ಕಿಗಳ ಥರ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ನಾವು ಪ್ರಾಣಿಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬಟ್ಟೆಗಳು, ವಸತಿ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿವೆ. ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಳಚಿದರೆ ನಾವು ತುಂಬಾ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಮಂಗಗಳೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥನಗಳೇ. ನಾವು ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮೀರಿ ಕೃತ್ರಿಮವಾದ್ದನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಸಹಜತೆಯಿಂದ ಸಂಕೇತದ ಕಡೆಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಾವು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಮಾತ್ರ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆವೋ ಆಗ ನಮಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಪ್ರಾಣಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯು ಇದೆ.

ಚಿತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ

ಫುಕೋ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಹೀನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ. ಪೈಪ್ ಎನ್ನುವ ಪುಸ್ತಕವನ್ನೂ ಫುಕೋ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ

ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ–ಆಧುನಿಕ ಶಾಲೆಗಳು, ಚರ್ಚುಗಳು, ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಸಿನಿಮಾಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು. ಸಿವಿಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಕೆಲವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದೂ ಇದೇ. ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಪರಿಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದರದೇ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಬಳಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಹೆಜೆಮನಿ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳಲು ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕೋರ್ಟ್, ಮಿಲಿಟರಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಬೌಂಡರಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಗೆ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಟ, ಯಾವುದು ಕನಿಷ್ಟವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿಮೆಂಟ್ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವರ್ಗಗಳು ರೂಪಿಸುವ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳು ಎಂದೇ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸುವಂತೆಯೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದರದೇ ಆದ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. (ನೋಡಿ ಗ್ರಾಂಶಿ – ಪ್ರಿಸನ್ ನೋಟ್ ಬುಕ್) ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ೧೯೭೭– ೧೯೭೮ರಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅರ್ಧಭಾಗದಿಂದ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು

ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಲಾಕೆಯೂ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (೧೯೬೦) ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಎದುರು ಬರೀ ಪ್ರಜೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಫುಕೋ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಕುಟುಂಬ, ಜನಾಂಗ, ರಾಷ್ಟ್ರ–ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೆ ಆದ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ

ಸಮಾಜದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾದದ ಪದವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅವನು ಅದರ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕರು ನಮ್ಮದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಗುಣವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಅತಿಯಾದ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯ

ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು; ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು ಕಳೆದು ಹೋದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಯಾ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಲೋಕದ ಕತೆಗಳು, ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಪಂಪನು ಹೇಳಿದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು, ರನ್ನನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದಾದ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅವು. ಅವುಗಳ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರೂ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಶೈಲೀಕೃತವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವರ ಹೋರಾಟಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ಅರ್ಜುನನು ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೂ ಅಲ್ಲ.ಅವನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಜೀವನವೇ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರನ್ನ ಭೀಮನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವನ ರೋಷಗಳೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೋರಾಟಗಳು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ರೋಷಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದರೂ ಕಡೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗೆಲುವು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹೋರಾಟವು ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನ್ಮರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವೂ ಇದೆ. ಯಾರು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಆಳುಗಳು. ಅವರಿಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ರಾಜನ ಆಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ದುರ್ಬಲರು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಮಾತುಗಳು ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಕೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ದೊರೆಗಳು. ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಮನುಷ್ಯರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದ್ವಂದ್ವಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಪಂಪ ಮತ್ತು ರನ್ನರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಇದೆ. ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ

ಇಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ, ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ, ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಸಮಾಜವನ್ನೇ. ಅದಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವು ನಮಗೆ ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ.ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾತುಕತೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಬರಹ ಸಂತೋಷ ಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಬಿಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದು ಮುಗಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.ನಾವು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅಂಥಾ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಚಲನಚಿತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಪಯೋಗ ಅಂದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಯೋಗವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಅದು ಉಳಿಯತ್ತಿಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾರಂತರನ್ನು, ತೇಜಸ್ವಿಯವರನ್ನು ಯಾಕೆ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ನಿಜ. ಉದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಕೃತಿಯು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಂದು ವಾಹಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆ (ಗೆಶ್ಚರ) ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದು ಇದೆ, ಯಾವುದು ಇಲ್ಲ, ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಾರಣವೂ ನಮಗೆ ಬರೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನೆರೂದ, ಬ್ರೆಕ್ಟ್, ಈಗ

ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಜೇಮ್ಸನ್, ಜಿಜೆಕ್ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತು ಮಾಡಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಬಿಡಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ನೆರೂದ, ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮುಂತಾದವರು ನಮಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಬರೀ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವು ಇತ್ತು. ಅವನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯು ಇದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳಿದ್ದು ಈವತ್ತಿಗೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಇವರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ? ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಕೈದಿಯ ನೋಟ್ ಬುಕ್ ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತು ಎರಡಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಲೇಖಕರು ಪಡಬಾರದ ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ: ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ರೂಪಕದ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಧರಿಸಿದರೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶ್ರಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವದ ಆಳವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ನಮಗೆ ಚೋಮನನ್ನು ನೋಡಲು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಅವರು ಕೊಟ್ಟರು. ಆಗ ವಿನೋಬಾರ ಚಳುವಳಿಯೂ ನಡೆದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರು ನಮಗೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತಿಗೂ ನಮಗೆ ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತ , ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರು ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರು ಬರೆದುದು ಎಲ್ಲಾ ಚಿನ್ನ. ಉಳಿದುದು ಬೆಟ್ಟೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ

ಬರಹಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕರು ಕುರುಡರಾಗಬಾರದು ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಕುರುಡರಾಗುವುದು ಸರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಫುಕೋನಿಗೆ ಕೇಳಿದ : 'ಯಾಕೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಬರೆಯುತ್ತೀರಿ?' ಫುಕೋ ಹೇಳಿದ 'ನಾನು ನಿತ್ಯವೂ ಬರೆಯಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತೇನೆ'

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಬರಹಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಬರಹವೂ ಇರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಥರ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬರಲಾರೆವು. ಬರಹವನ್ನು ಓದುವವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಬರೆಯುವ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರೆಯಬಲ್ಲೆವು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ 'ರೂಪೊ ಮನ್ಮಥ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತನ್ನ ಕುರಿತಾದ ಬರಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಲಾಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹವನ್ನು ಅತಿಯಾದ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ರೇಡಿಯೋ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಚಲನಚಿತ್ರವೂ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ವರದಿ ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಮಾಧ್ಯಮ. ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮಾನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ, ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಕೂಡಾ ಇದೇ ವಾದವು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ದಾರಿಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಬರಹ ಎಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. 'ಹುಪೊಮ್ಮೆಸ್ಮಿಟಿ' ಎಂದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಅದು ಸೌಂದರಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕೌಶಲವಲ್ಲ ಬರಹದ ಬಗ್ಗೆ ಸಿನಿಕರಾಗ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಬರಹ ಮೊತ್ತ ಮತತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೆಲೆತಾನೆ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಫೆನ್ ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಬರೆಯುವಾಗ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಮೌನಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು

ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದಾರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಕೊಂಡಿತ್ತೋ ಅದರ ಕೆಲವು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಿಡಿಸಿಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರ ನಿಯಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದುದು ಸತ್ಯ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಒಂದು ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನವ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ತನ್ನದೇ ವಿವರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಲೇಖಕರು ಜನರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಗರು ಮೊದಲು ಬರೆದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಬರೆದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವರು ಮೊದಲು ನವೋದಯದ ಥರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು, ಆದರೆ ಅನಂತರ ತಮ್ಮ ದಾರಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದರು, ಇದರ ಮೂಲಕ ನವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಕಾರಂತರು ಬರೆದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವದ ದಾರಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚಾಳೇಶವನ್ನು ಬರೆದ ಕಂಬಾರರು ಚಕೋರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಅವರ ಚಕೋರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಶೈಲಿಯೂ ಇದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಜಾನಪದದ ಕತೆಗಳು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಯಾವುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಕಂಬಾರರು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ, ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲು ಅವರು ಪುರಾಣದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಬರೆದ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೊದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅವರ ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾವನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು: ಅದರಲ್ಲಿ ಕತೆಯು ತುಂಬಾ ಹಳೆಯದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಹೊಸ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಬೇರೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರು ಅದನ್ನು ಅವರು ವಿಜ್ಞಾನದ ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬದಲಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಬದಲಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ರೂಪಗಳು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ

ಮೂಲಕ ಬಂದುದು ಅಲ್ಲ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದವನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ನಿಲುವು ಯಾವ ತರ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಂಬಾರರ ಬರಹವು ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಅವರು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಕಂಬಾರರನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅವರ ಮಾತುಗಳು ನಮಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಾತು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದು ಒಂದಾದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವರು ದೇಸಿಯನ್ನು ತರುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುವುದು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಗುಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಂಬಾರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ನಾಡರಿಗೆ ಒಲಿದು ಬಂದ ಭಾಷೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಗುಣವನ್ನೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಜೋಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಾರ್ನಾಡರ ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಒಬ್ಬ ಕನಸುಗಾರನ ಕನಸುಗಳು ಭಗ್ನವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕಂಬಾರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ನಾಡರು ಇಬ್ಬರೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೋಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ ನಾಟಕವು ನಮಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ನಮಗೆ ಕಂಬಾರರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕಂಬಾರರು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಅಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ವಾಸ್ತವಾದ ಮಾರ್ಗವೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹಿಡಿಸಿಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಮೀರಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕಾರ್ನಾಡ ಮತ್ತು ಕಂಬಾರರ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವೂ ಹೌದು. ಅವರು ಶ್ರೀರಂಗರ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪು.ತಿ.ನ.ರಂತೆ ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಋಷ್ಯಶೃಂಗವನ್ನು ಓದಿದರೂ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರು ಸಮಾಜದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಆದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ನಾಯಿಕತೆ, ಚಾಳೇಶ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ

ಹೇಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನೀಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಂಬಾರರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ನಾಡರ ನಾಟಕಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು: ಕಾರ್ನಾಡರ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ನಾಟಕ ಟೀಪುಸುಲ್ತಾನ್ ಬಗೆಗೆ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ನಾಡರು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಕಾಣದ ಟೀಪ್ಪುವನ್ನು ರಂಗಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಟೀಪ್ಪು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಪ್ತನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಇರುವ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ನಾಟಕಕಾರರಾದ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರನ್ನು ನೆನಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಗತಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವವರು ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು. ಅವರು ಶಿಲಪ್ಪದಿಕಾರಂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಳತನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸಾರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. ಅವರು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಜಗತ್ತು ಹಿಂದಿನದು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರು ಅದರ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದು, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಅವರದೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು ಮಂಟೇ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಅವನು ರುದ್ರ ನಾಯಕನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಎಚ್ಚರವು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಡೀ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಿಚಾರಗಳು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹ ಅನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಹಿಂಸೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅತ್ಯಂತ ಜಟಿಲವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಲಂಕೇಶರು ನಮಗೆ ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿಯು ಒಂದು ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ಊರು ಮತ್ತು ಅದರ ಕತೆಗಳು, ಅದರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಲಂಕೇಶ್ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲಂಕೇಶ್ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ವಿವರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಉದಾತ್ತವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಗುರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರ ಬಿರುಕು ಕಾದಂಬರಿಗೂ ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ

ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ದುರಾಶೆ, ಹಣ, ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹತಾಶೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಲಂಕೇಶ್ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಲೇಖಕರ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಯಾವತ್ತೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಲೇಖಕರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆದವರು ಅಲ್ಲ. ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಓದುಗನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಘುಕೋ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಬರಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೇ ಲಂಕೇಶ್ ಕೂಡಾ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಇಬ್ಬರೂ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರದವರೂ ಅಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡವರೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗವು ಹೇಳುವುದು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಯಾವ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಯಾವ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಸಹಜತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನವ್ಯತೆಯು ಇದ್ದಾಗಲೂ ಲಂಕೇಶರು ಇದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರ ಸ್ವಭಾವವು ಯಾವುದು ಅಂದೂ ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಎಚ್ಚರವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಊರು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ರೂಪಗಳು ಈಗ ಹಿಂದೆ ಇರುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಊರಿಗೆ ಹಲ್ಲರ್ ಮೆಶಿನ್ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಲಂಕೇಶರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಒಂದನ್ನು ಆದರ್ಶವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ಬೇಗನೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅವರು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅತಾತ್ವಿಕವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ನೈತಿಕವೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹೇಗಿವೆ, ಯಾಕೆ ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಂಕೇಶ್‌ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರವಾದ ಬೊದಿಲೇರ್ ಕೂಡಾ ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಆಸೆ, ಕಾಮ, ಲೈಂಗಿಕ ಆಸೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಾದ್ರಿಗಳು ತಳೆದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು

ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವೂ ಇತ್ತು. ಬೋದಿಲೇರನಿಗೂ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬಾಹ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಅದು ಆಂತರಿಕವೇ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇತ್ತು. ಅವನು ಅದರ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದ್ದ. ಆದರೆ ಅವನು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಜಗತ್ತು ಬದಲಾಗಲು ತೊಡಗಿತ್ತು. ಕಲೆಯು ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕಲೆಯ ಆಚೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಂಘರ್ಷವು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅವನು ನೋಡಿದ್ದ. ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದು ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆ ತನಕ ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸುಂದರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೊದಿಲೇರ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ರೂಪನಿಷ್ಠನೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕೊ ಅದನ್ನು ಅವನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದ. ಬೋದಿಲೇರ್ ಹೇಗಿದ್ದ ಅಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಲಂಕೇಶರ ನೀಲು ಪದ್ಯಗಳು ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಲಂಕೇಶರ ಪದ್ಯಗಳು ಅದರ ಅನುಕರಣೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅನೈತಿಕವೆಂದು ನಾವು ದೂರ ಇಟ್ಟಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ಬಹಳ ನವಿರು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ರೂಪವೇ ನೀಲು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬೋದಿಲೇರ್ ಕವಿತೆಯ ರೂಪ ಮತ್ತು ಆದರ ಆಶಯವನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿದ. ಅದರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶ್ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬರೆದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ನಮಗೆ ಇದೇ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನೀಲೂ ಪದ್ಯಗಳು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬೋದಿಲೇರ್ ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನವ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವು ಇದೆ: ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ನೇರ ರೂಪವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತನೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಪುನಾರಾವರ್ತನೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿಯೂ

ನೋಡಬಹುದು. ಕಾಲವನ್ನು ಛೇದಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಬರಹ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಿಗೆ ಗೊತ್ತು ಅದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಅವಕಾಶ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಲೇಖಕನು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ಕೆಟ್ಟ ಕಲಾಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಜಾಹೀರಾತಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೇರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು .ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಯಾಗಲೀ, ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಆಗಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕೌಶಲಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಕಲಾಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುವುದು ಅಥವಾ ಅದು ರೂಢಿಗತವಾಗುವುದು ನಮ್ಮದಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕ ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯ ಬಲ್ಲೆವು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ಪರಿಚಿತವೂ ಆಗಬಲ್ಲುದು. ನಾವು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ಬರಹವೆಂದರೆ ಕೈಗಳನ್ನು ಪಳಗಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಕಾರಂತರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರು. ಅವರು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದುಕೊಟ್ಟರು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಸತ್ಯ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗಂಡಸರು ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸರು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯ ಹೊರಗೆಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಕಾರಂತರು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅವರು ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಜೀವನದ ಕ್ರಮ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅವರ ಜೀವನದ ಅಂತರಂಗಗಳು. ಇವರೆಡರ ನಡುವಣ ತುಮುಲಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ತುಂಬಾ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಂದಾಗ ನಮ್ಮ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಷಟ್ಪದಿಯನ್ನೋ ಚಂಪೂವಿನ

ಕೃತಿಗಳನ್ನೋ ಓದುತ್ತಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಹೊಸಮಾದರಿಯ ರಚನೆಗಳೂ ಹೌದು.ಅನುಭವವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಲಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ತುಡಿತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವವನ್ನುಕಲೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅನುಭವಗಳು ಎರಡು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ್ದು. ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಕೃತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ತನ್ನ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಕೇಡು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕೇಡಲ್ಲ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಆಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ನಿಲುವು. ನಾಟಕವು ಕೇವಲ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಾಟಕವು ಮನೋರಂಜನೆಗಲ್ಲ ಮತ್ತು ನಾಟಕವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬದ್ಧತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬದ್ಧತೆ, ಸ್ವ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಟಕವು ಕೇವಲ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಮಸ್ಯೆ. ಕಾರಂತರಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಗಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಉತ್ತಮವಾದ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಅವನಿಗೆ ಅದು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿತ್ತು. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳೂ ಇದೇ ಬಗೆಯವು. ಕಾರಂತರ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳೀಕರಣವಾದ ನೆಲೆಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ;. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಜಗಳ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರಂತರು ಜೀವನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ

ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಏನು ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯವರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪಂಜೆ, ಮುಳಿಯ, ಪೈ ಮುಂತಾದವರು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಆಗಿನ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗ ಬಂದ ಮುದ್ರಣಾಲಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅನೇಕವು ಬರಹಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರ ನೀಡಿದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಮುದ್ರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷವಾದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆಗ ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಲೇಖಕರಿಗೂ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿವರಿಸಿದರು. ಸುಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಸಭ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾಗರಿಕರು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದವು. ಇದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಸಭ್ಯ ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಅದು ನಾಗರಿಕರಾಗುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸುಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾಡುವುದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವು ದಾಖಲಿಸುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನೂ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಅದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಕಾರಂತರ ಬೆಟ್ಟದಜೀವ, ಸ್ವಪ್ನದ ಹೊಳೆ, ಚಿಗುರಿದ ಕನಸು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೃಷಿಯು ಯಾವ ಥರ ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವುಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಅನ್ವಯಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆಶಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುವಾಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವಾದವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿ ಬಂದ, ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತದಂಥ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಸಾರಸ್ವತರು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದರು ಮತ್ತು ಫ್ರೆಂಚರು ಮತ್ತು ಸಾರಸ್ವತರ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ

ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗೋವೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಸಾರಸ್ವತರು ಹೇಗೆ ವಲಸೆ ಹೋದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ವಪ್ನ ಸಾರಸ್ವತ ಕಾದಂಬರಿಯು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಿದೆ: ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಾವು ಹೇಗೆ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದೆವು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ನೆನಪುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೌದು. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕ.

ಮತ್ತೊಂದು ನಾಟಕ ಗದಾಯುದ್ಧವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ರನ್ನನೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಪುರಾಣವನ್ನು ಭಂಜನೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬರಹವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆ

ಫುಕೋ ನಾವು ಲೋಕವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕರಣವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ತರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಹಾಗೂ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು: ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ನೈತಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ನಿಲುವು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾರೂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡಲಾರೆವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೇಳುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದಷ್ಟು

ಅದು ಸುಲಭವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಅದರಂತೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದೇ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವದು ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತೀರ್ಮಾನವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಷಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮೌಲ್ಯ ರಹಿತ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ವೈಚಾರಿಕರು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕು. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ

ಮಾಡಿವೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಭಾವನೆಯಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಈವತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲವು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅವುಗಳೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅದರ ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಜತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಸ್ತವೂ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳು ನಕ್ಷತ್ರ ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಜಾತಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಥರ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ

ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಫ್ಯಾಶನ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀತಿವಂತರು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮ. ಅಂದರೆ ನೀವು ನಿಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಮವೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರೇಮವೇ ಆಗಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ದೇಹಕ್ಕೂ; ಅದಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಬಯಕೆಗಳು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಗಿಯುವುದು ಎಂದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಹಾಗೆ

ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಕೇಡನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ದುರಾಶೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಅದು ನಿಯಮವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಹೊಸದಾದ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಆಗಿವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಬಯೋಪವರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ತಂದಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಯೋಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಯಾರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ವಾರಸುದಾರರು ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದನ್ನೂ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಪಿತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ರೂಪಕವು ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಸರ್ವೋಚ್ಚವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅವನತಿಯು ಎಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚಕನು ಆಗಿದ್ದಾನೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ, ನೈತಿಕತೆಯ ವಾರಸುದಾರರು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಮಠಾಧೀಶರು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಪತನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರು ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ

ಭೂಮಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅವತಾರವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಖಳರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಡಾಂಟೆಯ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್ ಲಾಸ್ಟ್ ಕೃತಿಯು ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: ಸೇಬು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಬಯಕೆಗಳು. ಇದನ್ನು ಈವ್ ಮತ್ತು ಆದರ ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ

ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ

ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವೇ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಆಬ್ಜೆಕ್ಟಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆದ ಅನಂತರ ನಾವು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಂತಲೂ ವಸ್ತು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂತಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಸಬ್ಜೆಕ್‌ಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ನಾವು ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದುದು

ಫುಕೋ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಫುಕೋ ತಾನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಯೋಗವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಫುಕೋನ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಿದರೂ ನಮಗೆ ಅವನ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಅವನ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು

ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನದು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಧ್ವನಿಯು ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು: ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅಡ್ಡದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಂವಾದಿ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿರಂತರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಲುಬೇಕಾದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಶಿಸ್ತು ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮನಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದೊಂದು ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಫುಕೋ ನೋಡುವುದು ಬೇರೆಯಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ: ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಫುಕೋ ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು

ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ: ಫುಕೋ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಗತ ಮಾಡಿರುವುದು ಫುಕೋ. ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಫುಕೋ ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದ್ದೇವೆ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ನಾವು ಕುರುಡರೂ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಪರಂಪರೆಯು ಕೆಲವು ಮುಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೂತು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾದವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಫುಕೋನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಗುರಿಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ವಿಕ್ಟೋರಿಯ ಯುಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾಪ ಹಾಗೂ ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋನ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬರೀ ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವನು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಯುಗವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಜೀವನವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಕಾನೂನು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ತನ್ನ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಒಂದು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗುರುತು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪರಿಕರವು

ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅವನಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆದ ಅರ್ಥವೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಅವನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ವಿದ್ಯಮಾನಶಾಸ್ತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ಆತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜೀವ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸೂಚಕ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಕಥನಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆರಡೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾವು ಈವತ್ತು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ ಇದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವು ದೊರೆತದ್ದು ೧೯೬೦ ಮತ್ತು ೧೯೭೦ರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ನಮಗೆ ಇದು ಅತೀವವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳಿದ ರಾಚನಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅಲ್ತೂಸರ್ ನಿಲುವು ಎಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂದರೆ ಅನೇಕರು ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ರಾಚನಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಾಚನಿಕವಾದವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸಾರ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಥರದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸಿದ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು

ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಿಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದವೂ ಹೌದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ, ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರಚನೆಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಫುಕೋನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ನಿಲುವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮೌನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಒಂದು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಧನವೂ ಹೌದು. ನಾವು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ .ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿದೆನ್ ವೈಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದರ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿಯು ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ನಿನ್ನೆ ಏನು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮಾಹಿತಿಯು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅದು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಕಳೆದ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಳ ಮತ್ತು ಮೇಲು ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅನಾವರಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಫುಕೋ ಕೆಲವನ್ನು ಸಂವಾದಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ ರಚನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮಂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನು ನೋಢಲು ನಮಗೆ ಬರೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗದು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಫುಕೋ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಜಾಗವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂದರ್ಭವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಫುಕೋ ಒಂದು ಸಂವಾದಿತನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಾಬರ್ ಮಾಸ್‌ನ

ವಾದ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಿಲ್ಲಿಸ್ ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಫುಕೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಸ್ವೆನ್ ಮರ್‍ರ್ರೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕರ ಸಾಲಿಗೆ ಫುಕೋ ಸೇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಫುಕೋನ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುವುದು ಇಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕಥನವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯರೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹವ್ಯಾಸಗಳು, ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡವು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಒತ್ತಡವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯಲಾರೆವು. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಹವ್ಯಾಸಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಎಲೆಯಡಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಹವ್ಯಾಸ. ಹವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಆಗಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ

ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಭಕ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆ. ನಮ್ಮ ಹವ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಢಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ನಿಸರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಹಜವಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೌಶಲವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಅಗಾಧವಾದ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ವಾತ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾವನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ನಿಜವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಪುರಾಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಕಥನ ಎನ್ನುವ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಟಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಾಸವು ಒಂದು ನಿಯಮದಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಅಥವಾ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ದೇಹವನ್ನು ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ನಮ್ಮ ರಜೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಕಳೆಯುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಸತ್ಯ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಧೇಯವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಸತ್ಯ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಧೇಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ದೇಹಕ್ಕೂ

ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ನಶ್ವರ ಎನ್ನುವುದೂ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾವರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತತೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯಿದು. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೂತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವ ವಿಕಾಸವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುವುದೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಖಚಿತ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಯುತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೌನಗಳು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಇದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.. ಪಂಪನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಒಳಗಿನ ಧ್ವನಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಾವ್ಯದ ಒಳಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಧ್ವನಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸರಿಯಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ಇದು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆವರಣವು ಬೇರೆ ಥರ ಕಂಡರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಬಾಹ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯವನ್ನು ಅತಿಯಾದ ಒಂದು ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹಿಂಸೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅನ್ವಯದ

ಗುರಿಯು ಯಾವುದು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಸಹಜವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಶಿಸ್ತು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಆನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೈಹಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವನು ಫುಕೋ.

ಪೌವ್ವೋಯಿರ್

ಪೌವ್ವೋಯಿರ್ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪದ. ಅದನ್ನು ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಮಾಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಆ ಸಾಧ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಎರಡು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿ. ಅದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅಪಾರವಾದ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾರವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ . ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅವನು ಹಳೆಯ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಪರಿಸರದಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಗೆ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕ್ರಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿವಿಧ ಕಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳು ವಿವಿಧ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಫುಕೋನ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ.

ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ

ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಪದವು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆಹಾರದ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರುದ್ಧದ ನಿಲುವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧವನ್ನು ಅದು ಸಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಋಣವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರೂ ಅದನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪೋಲಿಸರ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಸೈನಿಕರ ಶಿಸ್ತು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೇ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು

ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ನಡತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಶಾಲೆಯ ಶಿಕ್ಷಕರು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಮಗುವನ್ನು ಮುಂದಿನ ದಿನಕ್ಕೆ ತಯಾರು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತಯಾರು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಮಿಲಿಟರಿ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಶಿಸ್ತು ಪಾಲನೆಗೆ ನಾವು ನೀಡುವ ತರಬೇತಿಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಶಿಸ್ತು ಪಾಲನೆಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಮಹತ್ವವು ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಶಿಸ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೇರಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಶಿಸ್ತಿಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಏಕತ್ರವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ತರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹೇರುವುದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ತರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜಾಗವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅವರ ಚೇಂಬರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಚೇಂಬರ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಕಾರಕೂನನಿಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಛೇಂಬರ್ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಛೇಂಬರ ಇಲ್ಲ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯರು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಲ್ಲಿ? ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೈರಾರ್ಕಿಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇಂತಹುದನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶಿಸ್ತು ಕೌಶಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಖಚಿತತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಟ್ಟಡದ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಶಿಸ್ತಿಗೂ ಒಂದು ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ನಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಗಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುವುದೂ ಹೌದು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಸೂಚನೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿಯನ್ನು

ಮಾಡಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಗುಣ ನಡತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮ ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗೆ ತರಬೇತಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಿಸ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಬೇಕಾದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವಿರುತ್ತದೆ. ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ಗಳು ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಂತೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಚೇರಿಗಳು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇರುವುದು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆಥಳಿತ್ಮಾಕವಾದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಕೆಲವು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ವಿನಯನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಥಳಿತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗಾಗ ಮೇಲಾಧಿಕಾರಿಯು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಶಿಸ್ತಿಗೂ ಒಂದು ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಶಾಲೆಗೆ ಅಥವಾ ಕಾಲೇಜಿಗೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಬಂದರೆ ಅವನು ಮೊದಲು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಆಯಾ ಕಾಲೇಜಿನ ಶಿಸ್ತನ್ನು. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಆಯಾ ಶಾಲೆ ಅಥವಾ ಕಾಲೇಜಿನ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ತಡವಾಗಿ ಬಂದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವನ ಅಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ದಂಡವೂ ಇದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ತರಬೇತಿ ಮತ್ತೊಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿ. ದಂಡನೆಯು ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಡತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನ. ಮತ್ತೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ವರ್ಗೀಕರಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದುದನ್ನು ತರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವು. ಶಿಸ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡುವೆ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು.

ಯಾವುದೇ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬರೀ ಆಚರಣೆಯ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪರೀಕ್ಷೆಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ಪರೀಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧಿಕಾರವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರದೇ ಆದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹವೇ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆಸ್ಪತ್ರೆಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಧು ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಪ್ಲೇಗ್ ರೋಗ ಬಂದಾಗ ಆದ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಗ ಪ್ಲೇಗನ್ನು ಒಂದು ಮಾರಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಬಂದ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅಥವಾ ಬರುವುದು ಇರಬಾರದು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಪ್ಲೇಗ್ ಬಂದಾಗ ಆ ಊರಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗಕ್ಕೂ ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ವೈದ್ಯಲೋಕಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಗ್ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಆಯಾ ಸ್ಥಳದ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ರೋಗಿಗಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೋಗದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ವಿಧದ ಸಂದೇಹಗಳೂ ಇದ್ದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅವನ ರೋಗ, ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಹಾಗೂ ಅವನ ಸಾವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಯಾ ಆಢಳಿತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ಲೇಗ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೂ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ರೋಗಿಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವು ಕೆಲವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಜನರ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಪ್ಲೇಗು ಹರಡದಂತೆ ನೋಡುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಹತ್ವದ ಹೊಣೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ದೇವರ

ಅವಕೃಪೆಯಿಂದ ಪ್ಲೇಗ್ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಯಾವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ಲೇಗ್ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದು ಹರಡದಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿತ್ತು. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ರೋಗಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕವೇ ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಕುಡಿಯುವ ನೀರು, ವಸತಿ, ಗ್ರಾಮಗಳ ಸ್ವಚ್ಛತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಕೂಡಾ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ರೋಗಗಳ ಕುರಿತು ನಿಜವಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮುಟ್ಟಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಶಾಪ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ದೇವರ ಅವಕೃಪೆ; ಋತುಸ್ರಾವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಹಾಗೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು

ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಉದ್ದಿಮೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ದೇಹವೂ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ. ಅದಕ್ಕೆ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವೂ ಮಾತ್ರವೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ವೇತನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕುರಿತಾದ

ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾದವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿತು. ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾದವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಬಳಸವುದು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದಂತೆ ಬರೀ ಲಾಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಈ ದೆಸೆಯಿಂದ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಈಗ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕುರಿತಾದ ಜಾಗತಿಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನೋಡಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಇವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಈಗ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇದೆ. ಇದರ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅನೇಕರು ಮಾತನಾಡಲಾಗದ ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೌನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಟ್ಟುಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿಷೇಧಿತವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ಸಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಧೋರಣೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಅನಂತರ ಧೋರಣೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಂತೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಹಿತೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಹೆಸರಲ್ಲಿಯೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ. ಮಕ್ಕಳು ದೇಹವನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಾವು

ನಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರೆವು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅವರನ್ನು ಮನೆಯ ಕಸ್ಟಡಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಧೋರಣೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಗುಟ್ಟಿನ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಇದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕರು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದೇ ಒಂದು ಅಪರಾಧವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಾಚಿಕೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ನಿಲುವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಥರ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ದಾಂಪತ್ಯದೊಳಗಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೈತಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಷೇಧವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧವು ಬಂದು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಬರುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾದ ನಿಷೇಧ

ಹಾಗೂ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಹೊಸದಾಗಿ ಈಗ ಲೈಂಗಿಕ ಸುರಕ್ಷೆ ಬಂದವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳೂ ಇವೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಪಾಲಕರಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದೂರವಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತನ್ನು ಅವರು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿದರು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿಷೇಧಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಸುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮದುವೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು. ಇದು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು.

ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿ

ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ಕೆಟ್ಟದಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಖುಶಿಗಳು ಬೇರೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಶಿಪ್ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸೆನ್ಸಾರ್ ನೀತಿಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು

ಹೇಳಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಹೌದು. ಮೇಷ್ಟ್ರು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಕೆಲಸದವರು, ಪಾಲಕರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಇವರ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಅನೇಕವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ಯವನ್ನು ಸೇರುವುದು ಪಾಪವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬರುವಂತಾಯಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಹವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ನಡುವಣ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಹವರ್ತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಸಹವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೆಥೋಲಿಕ್ ಸಮಾಜವೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿತು. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಪವನ್ನು ಅದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಯಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ಕಾಮದ ಸುಖವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ಸಹವರ್ತನೆಯನ್ನು ತೋರುವವರನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಪರ್ಕವು ಮಾತ್ರವೇ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಜಾಗೃತವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಅನಪೇಕ್ಷೆಯಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಅಂಶ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂವೇದನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವು ಪರಸ್ಪರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಆನಂದವು ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದೂ ಹೌದು. ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ಲೈಂಗಿಕ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರವೆಂದು ನೋಡುವುದೂ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಬೆಂಬಲಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನದಿಂದ ಸಂತಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವ ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ

ಲೈಂಗಿಕ ಪರಿಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಂತೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವೂ ಜೀವಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಿಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದು ಪವಾಡವೂ ಅಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಶ್ವತ್ಥ ಮರವು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಗರ್ಭವನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜನನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಜನರು ಅವರ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಸರಕಾರ ಹೊಣೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರಕಾರವು ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅವಳ ಆರೋಗ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಸಣ್ಣ ವಯಸ್ಸಿನ ಹೆಣ್ಣು ಗರ್ಭವನ್ನು ಧರಿಸಿದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಆಗುವ ತೊಂದರೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಅನಾರೋಗ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಸರಕಾರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮದುವೆಯೆನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಮದುವೆಯೇ. ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಮದುವೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ

ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಫೋಟವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಹಸಿವು, ಬಡತನ ಮತ್ತು ನಿರುದ್ಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದಾಂಪತ್ಯವನ್ನು ಅನೇಕವು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೂಡಾ ದಾಂಪತ್ಯದ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗಾತಿಯ ನಡುವೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ರಚನೆಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾಷಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ತಂದೆ ಮತ್ತು ಮಗನ ಸಂಬಂಧ, ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಗನ ಸಂಬಂಧ, ತಂದೆ ಮತ್ತು ಮಗಳ ಸಂಬಂಧ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮತ್ತು ಮೇಷ್ಟ್ರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಗೂ ನಡುವೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯಂತೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಿಸ್ತಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಅದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಕೆಲವು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಅನೈತಿಕತೆಗೆ ಕೆಲವು ಶಿಕ್ಷೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ ಪರದೆ ಹೌದು

ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪರದೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬರುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ನೈತಿಕ ಪಾಠಗಳು. ನೀತಿ ಪಾಠವು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತರಬೇತು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾಮನೆಗಳು ಬರೀ ಒಂದು ದೈಹಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ದೇಹದ ನರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಇದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ಮನೋಚಿಕಿತ್ಸೆಯೂ ಬಂತು. ಆಲೋಚನೆ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಹವ್ಯಾಸ, ಸಂವೇದನೆ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಆಸಕ್ತಿ, ಅದರ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಅದರ ಜತೆಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿತು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರೀ ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಅನಾಸಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ನೋಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಒಂದು ದೈವಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಅದುವೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿತ ಅಥವಾ ನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ನೀತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವು ಅನೇಕರಿಗೆ ಖುಶಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಖುಶಿಯು ಅನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ತಂದೆಯರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅಸಹಜವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ರತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವಿದೆ. ಮತ್ತು ಸದ್ಯದ ತೃಪ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಸೀಮಿತ. ಅದರ ಹಿಂದೆ

ಗಂಡಿನ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ವೃತ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ನ್ಯಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂತೋಷಕ್ಕೂ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಾತನ್ನೂ ಮೀರುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆ

ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ದಾಂಪತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿದೆ, ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಂಡು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣು ನಿರಾಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅನಾರೋಗ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳೂ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅವು ಹೇಳಲೂ ಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಸಮಾಜವು ಯಾವುದನ್ನು ನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸರಕಾರವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಇದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದೂ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದದ್ದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವುದು ಆಚರಣೆಗಳು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬದಲಾಯಿತು. ಸಲಿಂಗ ಕಾಮ, ಆತ್ಮರತಿ, ಅಥವಾ ನಪುಂಸಕತೆಯ ಕುರಿತು ಧೋರಣೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಇದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಆಯಿತು. ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಆತ್ಮ ರತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಅನ್ಯವು ನಿಕೃಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದಕ್ಕೋ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಹತಾಶೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಇದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾದವು. ನಂಬಿಕೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಯಿತು. ನಿಷೇಧಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಯಿತು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತು ಹಾಗೂ ಕಾನೂನುಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಅವುಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಿರಿಕಿರಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಗು ಮತ್ತು ಅದರ ಲೈಂಗಿಕ ಅರಿವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಒಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚ್ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಹಳೆಯ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಹಳೆಯ ಆಚಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಚಾರಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಯಾವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತೋ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸಲಿಂಗ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಕಾಣಿಸಿತು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಂದಿತು. ಅದು ವಾಸ್ತವದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬಂದಿತು.

ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಸಮಾಜವು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಯಗದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಅವನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸರ್ಶ್ಪವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರ್ಮದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕಣ್ಣು ಕೂಡಾ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ದೇಹ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಶಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಕರ್ಶಣೆಯು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು ಹೌದು. ಮನೋಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಖವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ದಾಂಪತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವೇ ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಗೆ ಮೂಲಧಾರವಾಗಿದೆ. ದಾಂಪತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖಗಳು ಅನೈತಿಕವೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಹಳೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬೇರೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ಆದರ ನಿವಾರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಹಸ್ತ ಮೈಥುನವನ್ನು ಶಕ್ತಿಯ ಪಾತವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಮುಂದೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈಗ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಸ್ತ ಮೈಥುನವು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸುಖವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇರುವ ದಾರಿಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುವುದೂ ಈಗ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಉಲ್ಬಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಬಹುದು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಹವೂ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ದೇಹವೂ ಕೂಡಾ ಈಗ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೇಳುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಪಾಲಕರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಅವರ

ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಈಗ ಹೊಸದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಈಗ ಈ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಹೊಸದಾದ ಅತೃಪ್ತಿಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಕಾನೂನುಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ದೇಹವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ದೇಹ ಹಾಗೂ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಅದು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಖುಶಿಯು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು– ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಇಬ್ಬರ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ದೇಹದ ಸುಖವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಮಾಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಪರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ರಚನೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೈದ್ಯವಿಜ್ಞಾನ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆ. ಅದು ಪಾಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ವೈದ್ಯವಿಜ್ಞಾನವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅದುವೇ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ

ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗೂ ಕೆಲವು ತರ್ಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೆಲ್ಲಾ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಮಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಮಗೆ ರೋಗವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ, ಶಾಲೆಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರ, ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಆತಂಕವನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಮನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಒತ್ತಡಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಎನ್ನುವ ಧ್ರುವೀಕರಣಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದ್ದು. ಅದು ಮತ್ತೆ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಕೂಡಾ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ತಯಾರಿಸಲಾರೆವು. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು ಈ ಬಯಕೆಯೇ. ಯಾವುದೇ ಆಸೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಲಾರೆವು. ಹಣವೇ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೊತ್ತು. ಬಯಕೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಹಣವನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯಗವು ಇದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮಾತ್ರ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಎಂದು ಚರ್ಚ್ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕ ಖುಷಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸುಖವನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡುವ ಮತ್ತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು

ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗುಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಇಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಬಯಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸುಖವನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದುವೇ ಸೆನ್ಸಾರ್ ನೀತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಸರಕಾರವು ಕಾನೂನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಗಳ ಸಂಗತಿಗಳು ಬರುವುದು ಸಮಾಜದ ನೀತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳ ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ನೀತಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಇದುವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಹಿತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಇದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಡಿಮೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುರಕ್ಷಿತ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಗರ್ಭ ನಿರೋಧಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ನೀತಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಸುಖವೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡನಾಗುವುದು ಅಥವಾ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಅನಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳ ಕುರಿತು ಈಗ ಮನೋತಜ್ಞರು ಸಲಹೆಯನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲರು.

ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಮಾಟ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರವಾದಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ರಕ್ಷಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ರೋಗಗಳು ಕೂಡಾ ಕೊಟ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಗಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಅನೇಕ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಬರೀ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಅದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದನ್ನು ವಿಲಿಯಂಸ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಗಳು ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವೇ ಮನುಷ್ಯರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೂ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ಜ್ಞಾನ

ಲೈಂಗಿಕ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶಾಲವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೃತೀಯ ಲಿಂಗಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ, ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ದೇಹವನ್ನು ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು

ಬರೀ ದೇಹದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಅದು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಬರೀ ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಿದ್ದು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಿದ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಮನೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದರಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಗಾಢವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿಯೋ ಮತ್ತೊಂದಾಗಿಯೋ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ನೆರಳುಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯವಿಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರದ ರಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಧೋರಣೆಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಕೆಲವು ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ಹೇಳಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಂಶವಾಹಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಯ್ಗೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿತ್ತು. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ಬಯಕೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಯಕೆಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ತೊಡಕುಗಳು ಆಗಿವೆ. ಬಯಕೆಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನುಭವದ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಬಯಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಬಯಕೆಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದಾಗ ಅದು ಒತ್ತಡವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವನೆಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿತ್ತು. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಪಾಪವೆಂದು ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೆ ಒಂದು ನೀತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡಬೇಡಿ, ಮುಂತಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೆಲವು ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಋಣವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಹಜತೆಯು ನಿಯಂತ್ರಣವಾದರೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ನಿಯಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಅದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಡತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪಾದ್ರಿಗಳೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನೇರವಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ದೇಹದ ಅನಾರೋಗ್ಯವನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಹಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ದೇಹದ ರಚನೆ

ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೇ ಅನೇಕವನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ದೇಹವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಗಾಂಗಗಳೂ ಇವೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಂಗಾಂಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಮುಚ್ಚಿ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ತೆರೆದು ಇಡುತ್ತೇವೆ. ದೇಹದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಇಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಶ್ಲೀಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುಪ್ತವಾದ ಅಂಗವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀತಿಯು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಇತಿಮಿತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬರೀ ದೇಹದ ವಿವರದೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀತಿಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಅದು ಅದನ್ನು

ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ನೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಹಜವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ೧೭ ಮತ್ತು ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರಮವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕತೆಯು ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾನವಿಕಗಳು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ನೋಡುವ ಬಗೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ. ಬಯಕೆಯು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಖುಶಿ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಜೀವನವನ್ನೂ ಅದು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಕಾಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಗುಣವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಅದಕ್ಕಿರುವ ನೈತಿಕತೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದು ಕಾಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಗುಣವನ್ನು ಅದು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿತ್ತು.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದವು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಳಿದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಕಾಮವೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹೇರಿದ್ದನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೇಳಿತು. ಮನಸ್ಸು ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು ಎಂದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಸಹಜವಾದ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಸಹಜ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನೀತಿಯನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಯಾವ ಗುಣ ಮತ್ತು ಯಾವ ಬಯಕೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸಪಜ ಮತ್ತು ಸಹಜವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ನಿಯಂತ್ರಣ, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಅಗತ್ಯ, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ. ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡದಾದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದರು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಗೆ ಇಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಇವುಗಳೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿಷೇಧಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅದು ಕೇಡು. ಸಾವು, ಅವನತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಿತು. ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಸಂಗಾತಿ ಮತ್ತು ಅವರೊಡನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ ಅದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಸಂಗಾತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿತು. ಅದೇ ಸಲಿಂಗ ಕಾಮವನ್ನು ನಿಷೇಧವೆಂದು ಹೇಳಿತು. ಕಾಮಕ್ಕೆ

ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಜೀವನ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಮವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಸಂಗಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಏಕ ಪತಿತ್ವ, ಏಕ ಪತ್ನಿತ್ವ, ಏಕ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಯಮವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಿದೆ. ನೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಹಿಂದಿನಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬದಲು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಸಂಯಮವನ್ನು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಹೇಳಿವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಸಂಯಮವನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವುಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಭಯವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಗುಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ನಡತೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ನೀತಿ

ಜ್ಞಾನವೂ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರಿವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಆಸೆಗಳದ್ದು ಒಂದು ಬಗೆಯವು. ಆದರೆ ಈಗ ನಮಗೆ ಇರುವ ಆಸೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯವು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮಗೆ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ರೀತಿ. ಆದರೆ ಈಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿನಿಮಯಕ್ಕೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು ಹಿಂದಿನ ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸುವರ್ಣ ಯುಗವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು

ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮದು ಮತ್ತು ಅನ್ಯರದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ನಮಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಆಯಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಇದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯದ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ನೋಡುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಾತೀನಿಧಿಕರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ದೇವರು

ದೇವರನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ನಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಕರುಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದರೆ ಅದು ಪಾಪ ಜನ್ಯವೆಂದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹುಟ್ಟು ಪಾಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾರತೀಯ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಭಾವನೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನೈತಿಕ ಭಾವನೆಗೂ ನೈತಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸರಿಯೆಂದು ವಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನೈತಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಎಷ್ಟು ಮನುಷ್ಯ ಪರ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಆಶಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯು ಬೇಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಪ್ರಗತಿಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲವಾದ ನಿಲುವುಗಳು

ಹುಸಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕೇವಲ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಿಜವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹುಸಿಯಾದ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೋಲುವುದು ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೂ ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ತಳಹದಿಯು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಲಾರದು. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಯೋಗವಾದಿಯು ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಯೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ನೈತಿಕ ಅವನತಿಯೂ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವನತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವನತಿ. ಜೀವನದ ಯಶಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಅದು ನೈತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ದುರಂತವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಬರೀ ನೀತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಬೇರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ನಿಜವಾದ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಘನತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ನಮಗೆ ಅದೃಷ್ಟಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆದ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯೇ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುದೂ ಹೌದು. ಘನತೆಯಿಂದ

ಬದುಕುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೃಷ್ಟವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಜೀವನದ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ನಾಟಕವು ಆಗುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ರಿಹರ್ಸಲ್‌ನಿಂದ. ಅದು ಅದೃಷ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳು ಆದರೆ ಅದುವೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದುರಾದೃಷ್ಟವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ದುಃಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೈತಿಕವಲ್ಲವೆಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅನೈತಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರಿಕರವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಛಿದ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನತದೃಷ್ಟ ಬದುಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಆದರೆ ದುಃಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಸುಖ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇದೆ. ಸುಖ ಎನ್ನುವುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನ. ಸುಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಖ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭಾವನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಖವೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನದ ಸುಖ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ದುಃಖ ಎರಡೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಭಾವನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇವೆ. ನೀತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮುಖಗಳಿವೆ. ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ನೀತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿರಬೇಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವೂ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅನೇಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಾಯವೇ ನೀತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ನಿಜ. ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕೆ ಹಾರೈಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದಕ್ಕೆ

ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ನೀತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೀತಿಗೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡವಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂತೋಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ನಾವು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ

ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಜೀವ ವಿಕಾಸದ ಹಂತಗಳು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನೋಭಾವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ಮನುಷ್ಯರ ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಯ್ಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅನಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಕೇಡು ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ನಾವು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಾಪ ಎಂದು ಕರೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು.

ಅದು ಸಮಸ್ಯೆ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕೊಂಡಿಗಳು ಇವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ವಂಶೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ್ದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸೇರುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳಲಾರರು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವರ ನಡುವೆ ನೈತಿಕತೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಬಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಆಸೆಯನ್ನು ಜೀವನದ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು ಅಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಇವೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾದ್ದು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ನೀತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಆಸೆಗಳು ಇವೆ. ನೀತಿಯು ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಅದು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡವೆ ಚರ್ಚ್ ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಷ್ಟು ಬರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳು ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು

ವಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರು. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚರ್ಚೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ, ಬಯಕೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ದೇಹ ಮನಸ್ಸು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬದಲಿಸಿವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ಸಹಜವಾದ ಮನೋದೈಹಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಅದು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯರ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಜೈವಿಕವಾದ ಅಂಶ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇವುಗಳು ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನುಭವದ ಭಾಗ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಅದರ ಬಯಕೆ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳು ಇವೆ. ಹಿಂದೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಾಪವೆಂದು

ಹೇಳಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಹೊಸ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಂದಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇಡು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಆದರ್ಶಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆ ಮಾದರಿಯ ಆದರ್ಶಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಈಗ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದ್ದೇಶಗಳಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ವೀರ್ಯಸ್ಖಲನವನ್ನು ಹಿಂದೆ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಯಾರು ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿವಂತರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಬಹು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಯಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಲಿಂಗರತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಈಗ ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈಗ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಗಂಭೀರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ನಿಲುವುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಹಜವಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪಲಾರರು. ತುಂಬಾ ಆತ್ಮರತಿಯು ಇರುವವರು ಅನ್ಯಲಿಂಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರರು. ಸ್ವಯಂನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಅನ್ಯವನ್ನು

ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅನ್ಯಲಿಂಗವನ್ನು ಯಾಕೆ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನೈತಿಕತೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಗಂಡನು ಸತ್ತರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವಿಧವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಹಿಂದೆಯೂ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಹೌದು. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಆಹಾರ, ನಿದ್ದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವ ಜಗತ್ತನಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಕಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವವರು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರು ಅದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಈಗ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಹದ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ವ್ಯಾಪಾರವೆಂದರೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯ. ಈ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳ ತೃಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಕಾಮದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಈಗ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕನಸುಗಳು ಹೇಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅತೃಪ್ತವಾದ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕನಸುಗಳನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೂರ್ತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಕುಟುಂಬ ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾಮವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಖಾಸಗಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಬಡತನವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಕಾಮವು ಬೇರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಗಿರಾಕಿಗಳು ಮತ್ತು ಸೆಕ್ಸ್ ವರ್ಕರ್ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡೂ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ಈಗ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಈಗ ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಥರ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಸಂತರಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಲೈಂಗಿಕ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮಾಂಸಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಅದು ಸಂವೇದನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಚರ್ಚ್ ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತದೆ? ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅದು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆ ಎನ್ನುವುದು ದೇಹದ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಉತ್ಪನ್ನ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅದು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಡನಾಟದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸೆಲ್ಫ್ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆದರೆ ಚರ್ಚ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಮತ್ತು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅತಿಯಾದ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ದಾಹಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಬರೀ ಗಂಡಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅದು ಈಗ ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು

ಅದರ ವಿಜೃಂಭಣೆಯು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದ ಯಾರು ಬಲಿಪಶುವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಬರೀ ನೈತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಅಥವಾ ಒಂದು ಪುರಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಿಯಮಕ್ಕೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಂತರಂಗಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೋಟವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಬಯಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು

ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಯಕೆಗಳು ಇವೆ.ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯು ಈಡೇರದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕೇವಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಕರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ನೀಡುವ ಪ್ರಚೋದನೆಯು ಒಂದೇ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಬಯಕೆಗೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.. ಅದು ನಮಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಹಸ್ತ ಮೈಥುನ, ಸಲಿಂಗ ರತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅದು ಒಂದು ರೋಗವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದೇ ಪರಂಪರೆಯು ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. (ಫುಕೋ-ಪುಕೋ ರೀಡರ್-೧೯೮೪ ಪಂಥೋನ್ ಬುಕ್ಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಪುಟ ೬೨) ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಳಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಏನು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತೋ ಅದಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಬಯಕೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಪುಕೋ ರೀಡರ್ ೧೯೮೪ ಪಂಥೋನ್ ಬುಕ್ಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಪುಟ ೭೨) ಆದರೆ ಬದಲಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಲುವಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ತಾಂತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಗೆ ಹಿಪ್ನೋಟಿಕ್ ಥೆರಪಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ . ಬಯಕೆಯು ನಮ್ಮ ಹೃದಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದೇ ವಿನಃ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳೇ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಅಡ್ಡ ಬಂದರೆ ಆಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ನೈತಿಕವಾದ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಯಾವುದೇ ದೇವರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ನೀತಿಯು ಯಾವುದೇ ಬಯಕೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಸುಖವನ್ನು ಒಂದು ತತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ

ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂತೋಷ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವೆಂದು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೀಪನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೀಪನವು ಆಗದೆ ಹೋದರೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಜನರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬರುತ್ತಿರುವ ಬಯಕೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ನಮಗೆ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಸಾಕುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ತತ್ವ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಸುಖ ಅಥವಾ ಖುಶಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸುಖವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಖುಶಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಖುಶಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಕಾಂಟ್ ೧೯೮೭ ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಜಜ್ಮೆಂಟ್ ಪುಟ ೮೪ ಹಾಕೆಟ್ ಪಬ್ಲಿಶಿಂಗ್ ಕಂಪೆನಿ ಕಾಂಬ್ರಿಜ್) ಆದರೆ ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಧೋರಣೆಗೂ ನಮ್ಮ ಆನಂದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆನಂದ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಒಂದು ಆನಂದವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಅವನು ಚರ್ಚೆಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಭಾವೋನ್ಮಾದ

ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ನಾವು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಮತಿಭ್ರಮಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಮತಿಭ್ರಮಣೆಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ದೆರಿಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಫುಕೋನ ವಾದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ವೇಗಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಡೆಕಾರ್ಟ್ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆವೇಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಹುಚ್ಚು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಆವೇಶ ಎಂದರೂ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅಮಲಿಗೆ ಬೇರೆ ಏನು ಹೆಸರು ಇದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ನಮಗೆ ಅಮಲನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಟ್ಗೆಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜನಪ್ರಿಯತೆ; ಯೌವನ; ಜಾತಿ; ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ; ಸ್ವರತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಮಲುಗಳು.

ಸಂವಾದಿ ಸತ್ಯಗಳು

ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಾವು ಫುಕೋನ ಮೂಲಕ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಇರುವಾಗ ಇದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅನಂತರ ಭಾವೋನ್ಮಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಫುಕೋ ಯಾವುದೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರಚನವು ಮೂರು ರೀತಿಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯದ ರೂಪ. ಮತ್ತೊಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಹಾಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು. ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಎಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸಮಾನವಾದ್ದು. ಡೆರಿಡಾ ಬರೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ನಿರಚನ ಎನ್ನುವುದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು

ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಾವು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಲೋಕವನ್ನು ಒಂದು ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದಿರುವ ಲೋಕವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ, ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲ.

ಇದು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದೂ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹಳೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಜನರ ಹಂಬಲಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಸಂಭ್ರಮಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಗಂಭೀರವಾದ ರಾಜಕಾರಣವೂ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ರಾಜಕಾರಣವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಜೀವನವನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಗಳು ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಒಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲ. ನೀಶೆ ಮತ್ತು ಫುಕೋ ಇಬ್ಬರೂ ಅಧಿಕಾರವು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸಹಜ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ

ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತಮ. ಯಾವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರವು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು..ನಾವು ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಕೆಲವು ಸಂವಹನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ. ಯಾವುದು ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ಪದವು ಅಲ್ಲ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇಲ್ಲ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಅತಾತ್ವಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನೀಶೆ ಮತ್ತು ಫುಕೋ ಒಮ್ಮೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರು. ನೈತಿಕತೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೈತಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ

ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೆಲವನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು, ಮೇಲು ಕೆಳಗು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಯವು ಆವರಿಸಿದೆಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರಣ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಪೇಕ್ಷ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸೈದ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಭಾವವು ಭಿನ್ನ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಅದು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅನಂತರ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಆಗುತ್ತವೆ. ಆಗುವುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗುಣ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗುಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆಯವರು ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸೈಮನ್ ಡಿ ಬುವಾ ಮತ್ತು ಫ್ರಾಂಜ್ ಫ್ಯಾನನ್ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಸೈಮನ್ ಡಿ ಬುವಾ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುವಾಗ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ,. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಬರೀ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನು ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಗೆ ಇದು ಒಂದು ವೈರುದ್ಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕ ಭ್ರಮೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.ಎಲ್ಲವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ಅದು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ನಾವು ಅನೇಕರು ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಸಾರವು ಇದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಮಿತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಧಿಕ ಪ್ರಸಂಗ ಎಂದು ಜನರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೌದು. ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬೇಡಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನವೀನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ರೂಪವು ಭಿನ್ನ. ಅದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯು ಯಾವುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲೈಟಾರ್ಡ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆಯೇ ಅಥವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅರಿವು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವು .ಆಧುನಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಿಯೋಟಾರ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚಲನೆ, ಪ್ರತಿಚಲನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಾಂತರಗಳು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ನಿಲುವು. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಎಪಿಸ್ಟೀಮ್ ಮತ್ತು ಜೇನಿಯಾಲಜಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಹೊರ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬಗೆಯು ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾವು ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಈವತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ

ಎಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವು ಹೇಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯ ಇದ್ದು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮೊದಲು ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಈವತ್ತು ಒಪ್ಪುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಪರಿಸರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ೪ ಪರಿಸರವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಕೋಲಜಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಇಕಾಲಜಿಯು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಇಕಾಲಜಿಯ ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧವಾದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ದುರ್ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಳಜಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಧುನಿಕ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸುಸ್ಥಿರವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಅದರ ವಾದ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಬೇಕು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನಂತರ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭೂತಕಾಲದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉಪಯೋಗಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಬೆಲ್ ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಉದ್ದೇಶವು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದುದು

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಅದು ನವೀಕರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧವಾದ ನಿಸರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ." ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಶುದ್ಧವಾದ ನಿಸರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಯುಗ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತಂದಿತು ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದೆವೆ? ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಇದರಿಂದ ಬದಲಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಕಡಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಸತನವು ಬಂದಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ.ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಸರ್ಗ (ಸಹಜ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆ, ಪರಿಸರ, ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪದವು ಇದೆ: ಎಥೋಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಥೋಸ್ ಗ್ರೀಕ್ ಮೂಲದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಣ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಕೆಲವು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಹಜವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಮೂಹದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅನನ್ಯವಾದ ಘಟಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ

ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಇದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತು. ಹೊಗೆಯು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಆಲೋಚನೆನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಂಕಿ ಇದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯು ಬರಲೇ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ತರ್ಕವೂ ಹೌದು. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ಷಣ ನಮಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕೂಡ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡಾ. ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಾವೋದ್ವೇಗದ ಮೂಲಕ ಹೇಳಲು ಹೋದರೆ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವು ದೊರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ನೇರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸರಳವಾಗಿಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಪಕದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ನಿಜ. ವಸ್ತು ರಹಿತವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೇ ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ರೂಪಕಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮಾನದಂಡವು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳು ಬರೀ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠತೆ

ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಕೌಶಲ. ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಹೌದು. ಇದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ರಚನೆಯಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್

ಫುಕೋನನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಪುಸ್ತಕ, ಲೆಸ್ ಮೋಟ್ಸ್ ಎಟ್ ಲೆಸ್ ಚೋಸ್ (ದಿ ಅರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.), ಅನೇಕ ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆ, "ಆನ್ ಅರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ದಿ ಹ್ಯೂಮನ್ ಸೈನ್ಸಸ್", ಮನೋವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕ್ಲಿನಿಕಲ್ ಮೆಡಿಸಿನ್‌ನ ಹಿಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದಂತಹ ಇತರ ಆಧುನಿಕ ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಮುಂಚಿನ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಯುಗದ ವಿವಿಧ "ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಭಾಗ"ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರವಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್ ಅಥವಾ ದಿ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ದಿ ಕ್ಲಿನಿಕ್ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದೆ. ನವೋದಯದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವೇನು ಮತ್ತು ಈ ಅರ್ಥ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿತು ಎಂಬುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಖಾತೆಯ ಹೃದಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತೇವೆ, ಅಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಫುಕೋನ ನೇರ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ

ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್‌ನಿಂದ ಕಾಂಟ್‌ವರೆಗೆ (ಅವರು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಯುಗ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ) ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ; ಯೋಚಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಆಲೋಚನೆಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು. ಆದರೆ, ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ವಸ್ತುವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಇದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ; ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಯಾವುದೇ ಲಕ್ಷಣಗಳು (ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು) ಇರಲಿಲ್ಲ.

ನಕ್ಷೆಗಳು

ನಕ್ಷೆಯು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ. ಇದು ವಿಭಿನ್ನ ಅಗಲಗಳು. ಉದ್ದಗಳು ಮತ್ತು ಬಣ್ಣಗಳು

ರೇಖೆಗಳ ಗುಂಪನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ನಗರದ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ರಸ್ತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ರಸ್ತೆಗಳು ನಕ್ಷೆಯ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು (ಅಗಲಗಳು, ಉದ್ದಗಳು ಮತ್ತು ರೇಖೆಗಳ ಬಣ್ಣಗಳು) ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ನಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾದ ಅಮೂರ್ತ ರಚನೆ (ರೇಖೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು) ರಸ್ತೆಗಳ ಅಮೂರ್ತ ರಚನೆಯನ್ನು ನಕಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಹೃದಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ, ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ. ಸಹಜವಾಗಿ, ನಕ್ಷೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳ ನೈಜ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಅವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. (ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್‌ನ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಔಪಚಾರಿಕ ವಾಸ್ತವ"ವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.) ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಮೂರ್ತ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಅವರ "ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಾಸ್ತವ" ಎಂದು ಕರೆಯುವ ರಚನೆ). ಅದಾಗ್ಯೂ, ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಅಮೂರ್ತ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ನೇರ (ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ) ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ; ಅವುಗಳ ಯಾವ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು "ನೋಡಬಹುದು". ಇದಲ್ಲದೆ, ವಸ್ತುವಿನ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ನಾವು ಕಲ್ಪನೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಲು ನಾವು ನಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮರ್ಪಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎಂದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತು? ಅಲ್ಲ, ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೋಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ಫೌಕಾಲ್ಟ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು (ಯಾವಾಗ, ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು, ತಿಳಿಯಲು ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತು ತಿಳಿಸುವ ಬೇಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅಸಾಧ್ಯ ಅಗಿದೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು). ಏಕೈಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದರೆ, ಕಲ್ಪನೆಯು ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. ಕಲ್ಪನೆಯು ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎಂಬ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲೊನೆಯು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ಈ "ಸ್ವಯಂ-ಉಲ್ಲೇಖ" ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಮರ್ಪಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಕೆಲವು ಉಪವಿಭಾಗಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಮರ್ಪಕತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬೇಕು-ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್‌ನ "ಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು" ಅಥವಾ ಹ್ಯೂಮ್‌ನ ಸರಳ ಅನಿಸಿಕೆಗಳು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಆರಂಭಿಕ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು "ಅಂತಪ್ರಜ್ಞೆ" (ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ)ವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಅದಾಗ್ಯೂ, ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮರ್ಪಕತೆಯ "ಅಂತಪ್ರಜ್ಞೆಯು" ಸ್ವತಃ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು

ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಆರಂಭಿಕ ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಅಂತಹ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುಗಳು ಇರಬಹುದು; ಅಥವಾ, ಇದ್ದರೆ, ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. (ಉದಾ:ಒಂದು ವಾದ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞೆ).

ಹಾಗಾದರೆ, ಅವನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೀಲಿಯು ಕಲ್ಪನೆ, ಅಂದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಚಿಂತಕರು ಆಲೋಚನೆಗಳ ನೈಜ ಸ್ಥೂಲವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಹೊಂದಿರಬಹುದು. (ಅವರ formal ಔಪಚಾರಿಕ ವಾಸ್ತವ); ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯಗಳಾಗಿ (ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ, ಒಂಟೊಲಾಜಿಕಲ್ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ) ಅವು "ಭೌತಿಕವಲ್ಲದ" ಮತ್ತು "ಐತಿಹಾಸಿಕವಲ್ಲದವು" ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು; ಅಂದರೆ, ನಿಖರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ, ಅವು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅಥವಾ ಮಾನವ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಜಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತು–ನಿಖರವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು / ಅಥವಾ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಸ್ತವ–ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮೂಲಭೂತ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಉನ್ನತ–ಶ್ರೇಣಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಸಾಧನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನಲ್ಲ; ವಿಚಾರಗಳ ಭೌತಿಕ ನಿರೂಪಣೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ.

ಜನಾಂಗವಾದ

ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಂಗತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಜನಾಂಗವು ನಿಂತಿರುವುದೇ ಇದರ ಮೇಲೆ. ತಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪಿತೃವು ಹೇರಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ತಾಯಿಯು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಯು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಅದು ಇಡೀ ನಾಗರಿಕತೆಯೇ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಮಾಜ, ನಾಗರಿಕತೆ, ನೀತಿಗಳು, ರಾಜಕಾರಣಗಳು, ಸಹಮತ, ಸಾಮರಸ್ಯ, ಎಲ್ಲವೂ ನಿಂತಿರುವುದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವೂ ಆಗಿದೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ನಮ್ಮ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಹೀಗೆ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಉಳ್ಳವನು ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ನಮಗೆ ಯಾವ ದಾರಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಹಿಂದೆ ಇದುವುದು ಒಂದು ಕನ್ನಿಂಗ್ ಕಾರಣ. (ಕನ್ನಿಂಗ್ ಆಫ್ ರೀಸನ್) ಇದು

ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವ್ಯವಹಾರ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಹಮಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ, ಜನಾಂಗ, ಸಂವಿಧಾನ, ಭವ್ಯತೆ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೇ ದೇಶದ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂವಿಧಾನ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯಾ ದೇಶದ ಜನರು ಅತ್ಯಂತ ಭವ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಭವ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಒಂದು ಜಾತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗದ ಕೇಡನ್ನು ಸಮತೋಲನ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರಜೆಗಳು ಆಗಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯ ಮನುಷ್ಯರಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಕೇಡಿನ ಮನುಷ್ಯರಾಗುವುದು ಎರಡೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶವು ಒಳ್ಳೆಯ ಮನುಷ್ಯರಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಕಾನೂನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪಾಲಿಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಜಾರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಹಾಳು ಮಾಡುವಿಕೆಯು ಮೋಸದ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಆದರೆ ಯಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಉದಾರವಾದದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದವು ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ : ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದಾರತೆ. ಎರಡನೆಯದು ರಾಜಕೀಯ ಉದಾರತೆ. ರಾಜಕೀಯ ಉದಾರತೆಯು ಸಮಾನತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದವು ತಾನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಅದರ

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹತ್ತರವಾದ “ತಿರುವು” ಕಾಂಟ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ (ಆದರೂ ಅವನು ಕೇವಲ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾದ ಮತ್ತು ಆಳವಾದ ನಿಲುವು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ). ಆಲೋಚನೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಮತ್ತು ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲ, ಅವರು ಹೇಗೆ (ಯಾವುದರ ಕಾರಣಕ್ಕೆ) ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಜ್ಞಾನದ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ವಾಹನಗಳಾಗಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. (ಅಥವಾ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು) ಎಂದು ಯೋಚಿಸಲು ಈಗ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯವು ಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಬಹುಶಃ ಕೆಲವು (ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ) ಜ್ಞಾನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಫುಕೋ ಈಗ (ಕಾಂಟ್‌ನೊಂದಿಗೆ) ಸಾಧ್ಯವಿರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಬಿಡುಗಡೆ

ಫುಕೋ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕರು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ಒಂದು ಬಿಡುಗಡೆಯು ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಕಲ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ಕಿಜೋಫ್ರೇನಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅನಿಯಮಿತ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳ ಶೋಧನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು

ಸುಮ್ಮನೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕೂಡಾ ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಹುಚ್ಚುತನ ಎನ್ನುವುದೂ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಸಹಿತವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾರಣ ರಹಿತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಅಧಿಕೃತ ಮತ್ತು ಅನಧಿಕೃತ

ಫುಕೋನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈವತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರವು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಇರುವುದೇ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಸರಕಾರವು ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಇದೆ. ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಬಿರುಕು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅನಧಿಕೃತವಾದುದ್ದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತಿವೆ. ವರ್ತಕರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಾಷೆ ಎಂದರೆ ಕಾನೂನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಸರಕಾರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾನೂನು ತಿದ್ದುಪಡಿಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಯಾರಿಗೆ ಮೊರೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕು? ಯಾರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾನೂನು ಇದೆ? ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕರ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೆವೆಯೋ ಅದು ಕೇವಲ ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಸೇರಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಈಗ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಒಡೆಯಲುಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ವರ್ತಕರು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಕಾಂಟ್

ಇಮ್ಯಾನಲ್ ಕಾಂಟ್ : ಜರ್ಮನಿಯ ಒಬ್ಬ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ೨೨-೪-೧೭೨೪. ದಿವಂಗತನಾದುದು ೧೨-೨-೧೮೦೪. ಇವನನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವಕಾಶ; ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ರೀಸನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ಮೆಟಿರಿಯಲ್ ನೇಚರ್ ಅವನ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ನೈತಿಕತೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿಯೆಂದು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕನ್ಯಾಯದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ಹೇಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಅವನ ಲಾಂಡ್ರಿಬಿಲ್ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಎದುರಾಗಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ರಚನೆಯ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ರಚನೆಯೂ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವವರು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಂಶೋಧಕನೂ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತನ್ನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದಾಗ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಕಾಂಟ್ ತನ್ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಅವನು ವಾದಿಸುವುದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರನ್ನು. ಅದನ್ನು ಅನಂತರ ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವರವು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಳೀಕರಣವನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞನಿಗೆ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಕೆಲವು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವೂ ಇದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರ್‍ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ

ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆನಪುಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ, ಕುಟುಂಬ, ಭಾಷೆ, ಸಮಾಜ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ದಾರಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ವರ್ಗಎಂದು ಕರೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ರಸೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗಣಿತದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೂರು ಕೂಡಿಸು ಮೂರು ಅಂದರೆ ಆರು. ಆರರಿಂದ ಮೂರು ಕಳೆದರೆ ಮೂರು. ಇದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಗಮ ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಕಾಂಟ್ ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಪುಟ ೩೪೫)

ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯು ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಅಧೀನರೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಹೌದು. ನಾವು ಕೇಡನ್ನು ಆಹ್ವಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ತಪ್ಪು ಹುಡುಕಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಅದು ನೈತಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿಯೂ ಇರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ದುಷ್ಟತೆಯು ಹೇಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು.

ಕಾಂಟ್ ಬಣ್ಣಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೇನೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟ ಪಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬೊಟ್ಟು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ದಳಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುಲಾಬಿಯ ಪಕಳೆಗಳು ಚೆಂಡು ಹೂವಿನ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಸುಂದರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಗುರಿಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿವೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ

ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದರ್ಥ. ಕಾಂಟ್ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಕಾರಣವನ್ನು, ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸತ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ನಮಗೆ ಮೈಸೂರು ಮಲ್ಲಿಗೆಯು ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖುಶಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಯಾಕೆ ನಮಗೆ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ, ಉಪಯೋಗ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಉದ್ದೇಶ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ನಾವು ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ನಿಜವೋ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ: ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆರವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿರುಚಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಸೌಂದರ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಔನ್ನತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯ, ಔನ್ನತ್ಯ, ಒಳ್ಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವನು ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮೂಲವಾದ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ನೀತಿಯು ತಡೆಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಕೆಲವು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಔನ್ನತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂದಿರುವುದು ಗ್ರೀಕಿನಿಂದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅದರ್ಶವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅವನು ಒಂದು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮಾತು 'ಅವಕಾಶ' ಮತ್ತು 'ಕಾಲ'ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು

ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಕಾಂಟ್‌ನ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಆಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ನೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾಮನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಹಾಗೂ ಅಂತರಂಗಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪರದೆಯ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳೂ ಇವೆ. ಸತ್ಯೋತ್ತರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವವರು ವಾಸ್ತವವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ, ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ರೂಪಾಂತರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವತೆಯ ನಿಯಮಗಳು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಕಾಂಟ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಅಳತೆಗೋಲು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ನಿರಚನವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂವಾದಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾಂಟ್ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಋಣಿಗಳಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಋಣವು ನಮಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ

ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ. ಅವನು ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ವರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ರಸೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗಣಿತವನ್ನು ಕಾರಣಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೂರು ಕೂಡಿಸು ಮೂರು ಅಂದರೆ ಆರು. ಆರರಿಂದ ಮೂರು ಕಳೆದರೆ ಮೂರು. ಇದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣನೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಗಮ ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಕಾಂಟ್ ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಪುಟ ೩೪೫)

ಕಾಂಟ್ ಮಾತ್ರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫುಕೋನ ವಾದವು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ನಾ ಡೆಲಿಗಿಯೊರ್ಗಿ ೨೦೦೫ ಕಾಂಟ್ ಆಂಡ್ ದ ಕಲ್ಚರ್ ಆಫ್ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಪುಟ ೫೮ ಸ್ಟೇಟ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ನ್ಯೂಯರ್ಕ್) ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮೂಹಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಮನುಕುಲವೇ ಭಾಗವಹಿಸಿದೆ. ಫುಕೋ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎಂದು

ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಸಮೂಹವು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಾಗವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೇ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಇವೆಯೇ? ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಫುಕೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಆಂಶಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದವು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ ಪುಟ ೫೯)

ಕಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನದೇ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ಅವನು ಅದುವೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಕಾಂಟ್ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾಂಟ್ ನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ. (ಪೊಪ್ಪರ್ ದಿ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ಡಿಸ್ಕವರಿ ೧೯೭೨ ಪುಟ ೨೩ ರೂತ್ಲೆಜ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್)

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ: ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ_ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ. ಇದು ನಿಜ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಚೀನಾವು ಅನೇಕ ಹೊಸತನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಚೀನಾವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ,. ಈವತ್ತು ಚೀನಾವು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮುರಿದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತು ಚೀನಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಏನು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾರೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ: 'ಅವನು ನಾವು ಎಲ್ಲರೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಸಮಾನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.' ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾನೂನುಗಳು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನವು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕವಾದ ಪೋಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಮಿಲಿಟರಿಗಳು. ಕಾನೂನುಗಳು, ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇವೆ. ಇದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ನಮಗೆ ರಾಜಕೀಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪಕ್ಷವೂ ತನ್ನ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೂರದೃಷ್ಟಿಯು ಇಲ್ಲದ ಪಕ್ಷವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಬದಿವೌ ಇದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ_ ಹೈಕಮಾಂಡ್. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೈಕಮಾಂಡ್ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ಜನರಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹುಮತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವನು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅಂದರೆ ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಏಕತೆಗಾಗಿ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಯಾರು ಅದನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹರು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅದನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಪ್ಪಂದವೂ ಆಗಿದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಅಸುಕ್ತವಾದ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಮೇತ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ

ಒಂದು ಲಿಖಿತವಾದ ಕಾನೂನು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಒಪ್ಪಂದಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಿಜೆಕ್ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ಇದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ನಾವು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಹೋದರೆ ಮುಂದೆ ಇರುವ ದಾರಿಗಳು ಬಂದ್ ಆಗುತ್ತವೆ.' ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಕರ್ತವ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಎತ್ತುತ್ತೇವೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಅನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾಕೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವು. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾರೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಮ್ಯಾಜಿಕ್ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅಂದರೆ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗುಣವು ಪೊಟೊಗ್ರಾಫಿಕ್ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರು ವಾಸ್ತವ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ನಡೆಯುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗೆಶ್ಚರ್ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿರುವುದು ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸಾರ ರೂಪವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಮತ್ತೊಂದರ ಸೂಚನೆಯು ಹೌದು. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆ ಹಾಗೂ ಸೂಚಿತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಥನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಸಂಕಥನವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕನೂ ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಸೂಚಿತನೂ ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಗೆ ನಡುವಿನಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕಥನವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ದಾಖಲು ಮಾದರಿಯ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಕೂಡಾ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹಾಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ನಿಲುವು. ಅನೇಕರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವುದು ವಾಸ್ತವದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತೇವೆ.

ಲಯೋನಿಲ್ ಗಾಸ್ಮನ್ ಹೇಳಿರುವ ಒಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಯಜಮಾನ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಶೋಧಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಒಂದು ವಿಧಿಯು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಕಳೆದು ಹೋದದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಹುಡುಕುವುದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಅಲ್ಲ.

ಅನೇಕವು ಈಗ ದಾಖಲೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಪತ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಅನೇಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಆ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಶೈಲಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ್ದು ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿಯಿತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅದು ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿತು. ಇದನ್ನು ಸೈದ್‌ನಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸೈದ್ ಕೂಡಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ತಥಾಕಥಿತವಾದ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ದಂತಗೋಪುರದಿಂದ ಸಮಾಜದ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಸೈದ್ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವು ಅಂಚು ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಇದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮೂಲತಳಹದಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಲುವು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಲುವನ್ನು ಮೊದಲು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅನಂತರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇರೆ ಅನ್ವಯವು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಾಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರದರ್ಶನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ, (ಕ್ಯಾಪಿಟಲಿಸಂ, ಮಾಡರ್ನಿಸಂ ಅಂಡ್ ಪೋಸ್ಟ ಮಾಡರ್ನಿಸಂ ೧೯೮೫) ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕನ್ನಡಕವನ್ನು ಹಾಕಿದರೂ ನಮಗೆ ಕಿಟಕಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮರೆಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಇರುವುದು ನಿಜ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನೋಟವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲ ಆದರೆ ನಾವು ಬರೆಯುವ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ತರುವುದು. ಅದರ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ

ಅದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ನಿಜ. ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರುವ ವಸ್ತುವು ಯಾವತ್ತೂ ನಿಜವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಜಾರಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ಲೇಗು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಯಮಾವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆಯಾದ ಅಂಶರವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಘಟನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ನಾವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದುವಾಗ ಅದರ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ

ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ವಾಸ್ತವದ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಸತ್ಯವು ಅಡಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ.? ಯಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಶೂನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನವನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು 'ಮೈಕ್ರೋಫಿನಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಫವರ್'ನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯದ ಪರವಾಗಿರುವಾಗ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವುದೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ರೈತರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೇ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ದಿಕ್ಕುಗಳು. ಆದರೆ ಸಂವೇದನೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಆಲೋಚಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತೀರ್ಮಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಢವಾದ ನಿಲುವನ್ನು

ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಗೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ, ಅದು ನಿಶ್ಚಿತವೇ ಅನಿಶ್ಚಿತವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಲುವುಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ) ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಬರೆದ ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಅವುಗಳು ಚೌಕಟ್ಟು ರಹಿತವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಯಾರು ಸತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಒಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜೀವಂತ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಮತ್ತೊಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಪ್ರಾಣಿ ಎಂದರೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯನ ಥರ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಫ್ಕಾ ವಿವರಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವು ಇದೆ. ಯಾರೂ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹುಳ ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಫ್ಕಾನಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಅವನು ಯಾಕೆ ಹುಳವಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು? ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮೃಗಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಮೃಗತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಮೃಗವಾಗಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮೃಗತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಎರಡು ಚೌಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಸರಿ. ಆದರೆ ಎರಡು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಇಡುವುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುವುದು ನಿಜ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವಾದಿ ದೇಶಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಮೂಲತಃ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ಒಂದು

ಅವಕಾಶವು ಇದೆ. ಆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನಮಗೆ ಏನೂ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಪತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳೂ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಕಲೆ, ಸಂಗೀತ, ಚಿತ್ರಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಥರ ಓದಬೇಕು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ವಾದವಾಗಿದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ನಿರುಪಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳು ಮತ್ತ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಶೈಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಶೈಲಿಯ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ಅದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕರನ್ನು ಹೊತ್ತು ಮಾಡುತ್ತಾ ನಾವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಂಚಿಗೆ ಬಂದು ಕಲೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡೇ ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆದ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಅವರು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಯಾದಿಂದ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸ್‌ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ವರ್ತಮಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಭೂತದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂವಾದವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದರ ಅನಂತರ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚಹರೆಗಳನ್ನು

ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಲುವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಳಹದಿಯು ಇದೆ. ಆ ತಳಹದಿಯು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಕೂಡಾ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ನಡೆದ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಗ ಅನೇಕವು ಹಾಳಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸತನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ತುರ್ತುಗಳು ಇದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಳೆಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನ ಅಥವಾ ಅದರ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತಾತ್ವಿಕ ಎಂದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇದೆ. ಬರಹವು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ. ಬರಹವು ಒಂದು ಸಂಜ್ಞೆ, ಈ ಸಂಜ್ಞೆಗೆ ನಿಜವಾದ ವಾರಸುದಾರರು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ತನ್ನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಅದು ತನ್ನದಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವು ಇದೆ.

ನವಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾದ

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರೊಳಗೆಯೇ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅಧಿಕರವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸೋಲು-ಗೆಲುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ತಡೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸ್ಥಾಪಿತ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಗತವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲದೆ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಮುಂದೆ ಬರಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಕಟ್ಟಡ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳುತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಉಪಯೋಗ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಟ್ಟಡಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಧಾರವು ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧುನಿಕತಾವಾದದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಕ್ಕೂ ಮುಂದುವರಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೇಳದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗಿವೆ. ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗ, ವರ್ಗಗಳು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂದುವರಿದವು. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಿಸಿದ ಚಹರೆಗಳು ಮುಂದುವರಿದವು. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂದಿತು. ಬಂಡವಾಳವಾದಕ್ಕೆ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ನವೀನವಾದ ಜಾಗತಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ನವಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಉಪಯೋಗತಾ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅದನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಂದಿದೆ. ಪಠ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತು ಯಾವುದು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಹೇಳುವ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೌನವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದು ಒಂದು ಆತ್ಮ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ್ 'ಲಿಬಿಡಿನಲ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ್ದು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಮ್ಯೂಸಿಯಂ ಮೂಲಕ ಯಾಕೆ ಮಾತಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಆಧಾರಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಗೊಂಡ ಹೇಳಿಕೆಯ ಥರವೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಖಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ವಿಚಾರ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ನೋಸ್ಟಾಲ್ಜಿಯಾ ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾದ ಆಧಾರದಿಂದ ಕಟ್ಟುವವರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನೆನಪನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ? ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಸೂಡೋ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾಲವಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಕೇಂದ್ರಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ರಾಜಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಬಡವ ಮತ್ತು ಬಲ್ಲಿದ ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ್ದು ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಿರೂಪಿತವಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಕ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತ ಇವರ ನಡುವೆ ಸೂಚನೆಯು ಇದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಮಾಡಿದರೆ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಅತಾತ್ವಿಕವಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನ

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಥನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವ ರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಥನವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪಠ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಹೊಲಿಗೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಇಚ್ಛಿತ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಆತ್ಮ ರತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವೂ ಹೌದು. ಇಚ್ಛಿತ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಮತ್ತು ಸೂಚನೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಕಡಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಧ್ಯೆಯು ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಥರವಾಗುತ್ತದೆ. ತಂದೆಯ ಹೆಸರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಡಿಯುತ್ತದೆ. ತಂದೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರಹದ ತಂದೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕನು ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗಿ ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಆಯಮಾವು ಇರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಯಮವೂ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ

ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಪದಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭ್ರಮೆಗಳು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೊಸದಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ರಾಚನಿಕವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮುಕ್ತಾಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದ

ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸನಾತನತೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಆಧುನಿಕ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ರೂಪವು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸದಾದ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಹೊಸತಾಗಿದ್ದವು. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಆಗ ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿತು. ಹೇಗೆ ಹೊಸತು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಎನ್ನುವುದರ ದ್ವಂದ್ವವು ಕಾಣಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಧ್ರುವ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದ್ದಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೋಮಿ.ಕೆ.ಬಾಬಾ

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಹೋಮಿ.ಕೆ.ಬಾಬಾ ೧೯೯೪ ಲೊಕೇಷನ್ ಆಫ್ ಕಲ್ಚರ್ ರೂಟ್ಲೆಜ್ ೧೯) ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು ತಾವು ಕೇವಲ ಬರಹಗಾರರು ಅಲ್ಲ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ನಾವು ಹೋರಾಟಗಾರರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಫುಕೋ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ/ಅಧಿಕಾರಿ/ಕಾರಣ/ಭ್ರಮೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಎರಡು ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳು ಏನು ನಡೆದವೋ ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲಿಸಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳು ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಯಾ ಕೂಡಾ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್

ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತವೂ ಆಯಿತು. ಸಮಾನತೆ, ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು, ಮಾನವೀಯತೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅವುಗಳ ಮುಕ್ತತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದವು. ಇದು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ೧೯೭೦ರ ಅನಂತರ ಯಾವುದು ಬೆಳೆದು ಬಂತೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಹಿಂದೆ ನಡೆದುದು ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದು ಆಯಿತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ವೀಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಟಿವಿಗಳಲ್ಲಿ, ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಂತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ವೀಡಿಯೋಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಗಿತ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಒಂದು ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ವಿಡೀಯೋಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವೀಡಿಯೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಗುಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸತನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗುರುತು ಮತ್ತು ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ವೀಡಿಯೋಗಳು ಬೇರೆ ಥರವಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕತೆಯು ಇರಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಚಲನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತದೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಈ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಾವು ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಸಿನಿಮಾದ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಸಂಗೀತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಹಳೆಯದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ಕುಳಿತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ: ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಕೆಲವು ಭಾವಚಿತ್ರಗಳು ಮನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಅನಂತರ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ

ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾದ್ದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ಟಾಕ್ ಎಕ್ಸೇಂಜಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಗಲಿಯಿರುವುದು ಮಾತುಕತೆಗೆ. ಅದು ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅಡುಗೆಯ ಮನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಗಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೋಗಿ ಅದು ಒಂದು ಕೊಠಡಿಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಳಿಗೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗಡಿಗಳೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯು ತಿರುವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಗುಮಾಸ್ತರು ಬಂದರು. ಅವರು ಲೆಕ್ಕ ಪತ್ರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಗುಮಾಸ್ತರಿಗೆ ಅವರ ಋಣವು ಇತ್ತು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಸುರಕ್ಷಿತನು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು. (ಮಾಕ್ಸ್ ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಅಂಡ್ ಥಿಯೊಡರ್ ಡಬ್ಲ್ಯು ಅಡರ್ನೊ ೧೯೭೨ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಎನ್ ಲೈಟನ್ ಮೆಂಟ್ ಸೀಬರಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪು೨೩) ಯಾವುದು ಅಂತಿಮವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋಚ್ಚವಾದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಮಾವಾದಿಯಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವು. ಎಲ್ಲಾ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಕೊನೆಗೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುವು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹಾಜರಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹಾಜರಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಸಮಸ್ಯೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಡು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಕೇಡು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವವೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾನೂನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದು ನಾಗರಿಕರ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಥರವಾದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನಂತಹವರು ಸತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾಗಿ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ

ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ತನ್ನ ವಾದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿಸಿದ. ಇವುಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದವು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಮಾತ್ರವೇ ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್‌ನ ವಾದ. ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣವು ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಅವನ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನ ವಾದವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಅವನು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದ್ದಾನೆ– ಕಸಿವೆಸ್ಕಿಯೊ: ಅಯಿಮಾಲೊಟಿಯಾ, ಅನಾಲಜಿ ಮತ್ತು ಸಿಂಪತಿ.

ರಾಜಕೀಯೋತ್ತರ

ಫುಕೋ ಬಯೋಪೊಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪೋಸ್ಟ್ ಪೊಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಇಡುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತ ರೂಪದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮತೆಯು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನೋಟವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಆದರೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ್ದು ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ರಚನೋತ್ತರವಾದ

ಯಾವುದೇ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬರಹವನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನ. ಮಾತು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದರ ಕೆಲಸವು ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಮಾನದಂಡದಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ಆದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಯಾವ ಜಗೆಯದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಆನಂತರವೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಲುಪುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮಾತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಇರುವ ಇಡಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ಈ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಏಕತೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನಿನ ವಾದ. ಜ್ಞಾನವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ರಚನೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಚನಾವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅದನ್ನೇ ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಅಸಮಗ್ರವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ವಿವಾದದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಬರಹವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮೀರಿದ ದಾಖಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒತ್ತಡವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಒತ್ತಡವು ಕೆಲವನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಬರೆಯದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಮಾತಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಬರಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಗಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವುದು ಎರಡು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಕ್ರಮಗಳು. ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒತ್ತಡವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಕತೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬರಹಗಳು ಉದ್ಧೇಶಿತ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಂಯೋಜಿತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಓದುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮೆಲ್ಲಗೆ ಓದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಕ್ರಮಗಳು ಕೇಳುವ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳನ್ನು ಕತೆಯಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗಲೂ ನಾವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಏರಿಳಿತದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಹೌದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು; ಮಾತು ಮತ್ತು ಎದುರು ನಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿ; ಮಾತು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದೂ ಹೌದು. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಬೇರೆ. ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರಹದ ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಅದು ಬರೀ ಪ್ರತಿಭಾ ಜನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವ

ಕ್ರಮಗಳು ಧ್ವನಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಹವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅದು ಪುನರ್ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾತಿಗೂ ಆಯಾ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಮುರಿಯುವುದು ಇಲ್ಲ. ಮಾತಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಬರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಣ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಮಾತುಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಿನ ಅಗತ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಆದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗಲೇ ತಿದ್ದುಪಡಿಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸುಲಭವೂ ಹೌದು.ಮಾತಿನ ತಿದ್ದುಪಡಿಯು ಸುಲಭ. ಬರಹದ ತಿದ್ದುಪಡಿಯು ಕಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಒರಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇದೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಅವರ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಮಾತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಆ ಕ್ಷಣದ ಸಂಯೋಜನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಿನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಖಾಸಗಿಯಾಗಲೂ ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸನ್ನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರುದ್ಧೇಶಿತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.ಆದರೆ

ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೂ ಅದು ನೋಡುವುದು ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಟ್ಟದ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಒಂದು ವಲಸೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಗಣಿಸಬೇಕು. ಬಾರ್ತ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಪಠ್ಯ, ಕೇಳುಗರ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃತಿಕಾರರ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಣ್ಣಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೇಳುಗರ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಮಾತುಗಳ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬಾರ್ತನು ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬಹುತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲದ ಓದನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೆ. ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೆ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸರಿಯಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸಲಾರದು. ಅದನ್ನೇ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನು ಹಾಗೆಯೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುಕರಿಸಲಾರ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೇಖಕನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡೇ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಬರಹಗಾರರು

ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳ ಪೂರ್ವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಅದರ ರಹಸ್ಯಗಳು ಬರಹಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದವು. ಅದು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಆಗಮಿಕದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಆ ಮಾದರಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂದೇಶವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆ ಮಾದರಿಯು ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಲೇಖಕನು ಮತ್ತೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬರೆಯುವುದೇ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕತೆಗಳ ದ್ವಿಮಾದರಿಯ ಓದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಾವು ನಿಜವಾದ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಲೇ ಶುರು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಯು ಓದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬರೀ ಒಳನೋಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಾರ್ತ್ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟ. ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಚಲನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿದ. (ಸ್ಟ್ರಕ್ಚುರಲ್ ಎನಾಲಿಸಿಸ್ ಆಫ್ ನೆರೆಟಿವ್) ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಠ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಾರ್ತ್ ರಚನೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳಿಯ ಅರ್ಥಗಳು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು ಅವನ ವಾದ. ಇದುವೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಹೌದು. ಸಂಕೇತವು ಬಹಳ

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಷಿಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಸಂವಹನದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಚಿಹ್ನೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಜನರು ಮಾಡಿದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರತಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಡುವಣ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮವು ಮೊದಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೃತಕವಾದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಚಲನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಿಸರ್ಗವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಸರ್ಗವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿರಚನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ದಾಸತನವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ನಮ್ಮ ಕೌಶಲದ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ವಾದ ಮತ್ತು ವಿವಾದಗಳು ಯಾವುದರ ಸುತ್ತು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಹೊಸತನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಎನ್ನವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಫಲಿತವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರಳು ಇಲ್ಲ. ಜನರು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯ, ಧರ್ಮ, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರವು ಪಡೆದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಭೂಗೋಳ, ಅನಾಟಮಿ, ಜ್ಯೋತಿರ್ವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ. ಅವುಗಳು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹಾಗೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳು ಇವು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬರೀ ಊಹಾಪೋಹವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ಮೇಲೆಯೂ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಚನಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತು ರಚನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು

ಆದರ್ಶದ ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಾಪವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ವಿವರಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು, ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಚನಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಮಗ್ರತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಚನಿಕವಾದವು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಬಹಿರ್ಮುಖ ಸಂವಹನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೂಡಾ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿನಾ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅವನು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನಾವು ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಈವತ್ತಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿರುವುದು ನಿಜ. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋನಿಗೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಹೊರತಾದ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನ ಕೃತಿಗಳು

ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನು ದಿ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಿನಿಕ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಆರೋಗ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದ್ದು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಿಗೆ ಮತ್ತು ಜೈಲಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಫುಕೋ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರೆದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ.ಅವನು ಬಳಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಲ್ತೂಸರ್‌ವಾದವೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಫುಕೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಖಚಿತಮಾಡುತ್ತಾನೆ : ಯಾವಾಗ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಅವನತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ರಚನಾವಾದವು ಹುಟ್ಟಿತು. ಆದರೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅವನು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ರಚನಾವಾದ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ನಿಲುವು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಒಳಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಫುಕೋ ತನ್ನ ಹಾದಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ರಾಚನಿಕವಾದದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮವನ್ನು ಅವನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅವನು ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಯಾವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಚಿತ್ರ, ಕೃತಿಗಳು, ಸಂಗೀತ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅವನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು

ಮಾಡಿದ್ದನೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿತ್ತು. ಅದರೆ ಅದರ ಜತೆಗೆ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಇದೆ? ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು? ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ವರ್ಗದ ರೂಪವು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಇರುವುದು ಖಚಿತ. ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಹೇಳಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಥರ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕವೇ ಬಂದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲ. ಅಭ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಲ್ಥೂಸರ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದವನು ಅಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಅವನ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಇದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಗ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಫರ್ಡಿನಾಂಡ್ ಬ್ರಡುವಲ್ ಫ್ರೆಂಚಿನ ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞ, ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟವನೂ ಹೌದು. ಅವನು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವಿದೆ. ಅವನು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಡರ್ಕೆಮ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನೈತಿಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಆಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ

ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಶಿಸ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಡರ್ಕಿಮ್ ಅವನ ವಾದವೂ ಇದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ರಚನಾವಾದದ ಇತಿಹಾಸ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಬೇರು ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವುದು ಎಂದು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅವನ ಎದುರು ಬರೀ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಇರಲಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಸಸೂರ್ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದ. ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆ, ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಅವು ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಸೂರ್ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವನಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ.

೧೯೭೧ರಲ್ಲಿ ಯಾಕುಬ್‌ಸನ್ ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ. ಅವನು ಯಾಕೆ ಕುತೂಹಲದಾಯಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನು ಭಾಷೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಘಟಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಧ್ವನಿಮಾ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಮಾಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಘಟಕವೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ನಾವು ಬಾರ್ತ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನು

೧೯೬೪ರಲ್ಲಿ 'ಎಲಿಮೆಂಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೀಮಿಯಾಲಜಿ'ಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬರಹದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವು ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪುಕೋ ಇಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸಾವು ಅವನ ದ ಆರ್ಕ್ಯಾಯಲಜಿ ಆಫ್ ನೊಲೆಜ್ ಮತ್ತು ದ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ರಚನವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿವರು ಅನಂತರ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಬಾರ್ತ್ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ. ಯಾವುದು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವವರೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರಚನೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಚರ್ಚೆಯ ಗುರಿ. ಇದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಾರ್ತನ ವಾದ. ಅವನು ಈ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಹತ್ತು ವರ್ಷ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಫುಕೋ 'ದ ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಚನಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವು ಮಾತ್ರ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಾತಾಡುವ ಓದುಗರು ಸ್ವತಂತ್ರರು. ಅವರು ರಚನವಾದದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ.

ಫುಕೋ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಬರಹವನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾನ ದಂಡವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬರಹಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಬರುವ ಮೊದಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಇತ್ತು. ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಒಂದು

ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೀಪವಾರೇಬಿ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ರೇಖೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೀಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಫುಕೋ ಪ್ರತಿ ಇತಿಹಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟ. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಗೆರೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ ಸಂಕರವಾಗಬಹುದು. ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ವರ್ಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅರಿವಿಗೆ ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಾವಚಿತ್ರ ಕೂಡಾ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಫುಕೋ ಹುಚ್ಚರನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಹುಚ್ಚರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಗತ ನಿಲುವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅವರನ್ನು ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ನಡೆಸಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಸಮಾಜವು ಅವರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದರು. ಅವರನ್ನು ಒಬ್ಬಂಟಿಕರು ಎಂದೂ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಕೇವಲ ಒಂದು ಆಧಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ನಗರ ಸಭೆಗಳ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ. ಅನೇಕ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ. ಅನೇಕ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಆಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿದ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಹುಚ್ಚರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವರು ಹೇಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಸಮಾಜವು ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಖಿನ್ನತೆ, ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇರುವವರು ಕೊನೆಗೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ರಚನೆಯಾದಾಗ ಈ ಮಾನಸಿಕ ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದರು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ

ಒಂದು ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಮಾನಸಿಕ ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಫುಕೋ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮನುಷ್ಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಗತ್ಯ. ಉಳಿದವರು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಸೇಶನ್) ಆದರೂ ಮನೋರೋಗಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಅಪವಿತ್ರರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಧೋರಣೆಯು ಆಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣವಿದೆ. ಫುಕೋ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೀನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ವೈದ್ಯರು ಯಾವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ರೋಗವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವುದು ಮೊದಲ ಕೆಲಸ. ಅದನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ಔಷಧಿಗೆ ರೋಗಿಯ ದೇಹವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವೈದ್ಯರು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ 'ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದರ ಮೊದಲ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೊನೆಯ ರಚನೆಯು ಒಂದೇ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವು ಬೇಡ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಯಾವುದೇ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರೋಗಿ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. 'ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬಳಸಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಅನಂತರ ಹೊಸ ನುಡಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿದ್ದವು. ಯಾವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯು ಶುರುವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನಾವು ಎಡವೋ ಅಥವಾ ಬಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ' (ಫುಕೋ) ಅವನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅವನಿಗೆ

ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಆಧುನಿಕ ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಸಂವಿಧಾನ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಡಪಂಥೀಯರು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಂಡವಾಳವಾದವೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲದ ಪರಿಣಾಮವು ಅಧಿಕಾರದ ಮೇಲೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು.

ಅವನು ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚುತನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅನ್ವಯದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದೂ ನೋಡಿದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳರವಾಗ ಒಂದು ವಾತನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಸ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಡ್ಡಾದಿಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಕೂಡಾ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ರಹಿತ ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲು ನೋಟದ ಮಾತು ಮಾತ್ರ. ಅವನ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಿನಿಕ್ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಕೃತಿ. ಇದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ರೋಗಿಗಳು, ಔಷಧಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯು ಹೌದು. ಫುಕೋ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅದರ ವಿವರಣೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಅಪಾರವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯ ಕುರಿತಾದ ಪುಸ್ತಕ ಎಂದೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹು ಮಾದರಿಯ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಇದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಅವಕಾಶ, ಭಾಷೆ, ಸಾವು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ಔಷಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಥರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೂ ಇದು ಒಂದು ನೋಟ ಮಾತ್ರ. ೧೮೧೬ರ ತರುವಾಯ ವೈದ್ಯರು ರೋಗ ಮತ್ತು ಔಷಧಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದ್ದು ಫುಕೋನ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹಳೆಯ ವೈದ್ಯಕೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಕಾಯಿಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಇವೆ. ದೇಹದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ರೋಗದ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಆಗ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ವೈದ್ಯರ

ಸಂಕಥನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್‌ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಆಯಿತೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನವೀನತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರೋಗ್ಯ ತಪಾಸಣೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಯಾರು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದರೋ ಅವರಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಆಗ ಬದಲಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾದಿಯರಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಎಷ್ಟು ಬೇಗ ರೋಗವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಆಗ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಬೇಗ ಕೊಡಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಇದರ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಸಾವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.ಹೊಸದಾದ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬಹಳ ಬೇಗ ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಪ್ರಭುತ್ವ, ಪ್ರಭುತ್ವವು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾನೂನಿನ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ರಚನೆ

ರಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ರಚನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಚನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವುಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆಯದಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಿನಿಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಪ್ಪಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ತಪ್ಪಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ತಪ್ಪು ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರೂರ ಆದ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರೂರ ಗುಣವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಕ್ರೌರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯೂ ಇದೆ.

ಅದು ಹಿಂಸೆಯ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತು ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ರಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ರಚನೆಯಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದ್ದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕಲ್ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇರುವುದು ತನ್ನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಸ್ತೆತೆಸ್ಕೋಪ್

ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೋಗವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು, ರೋಗಿಗಳ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು – ಹೀಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಮೇಲರಿಮೆಯು ಬಂದಿತು. ಅವರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಔಷಧವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಅವರ ಮೇಲರಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾವು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇ ಸರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಜನರಿಂದ ತುಳುಕಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೋ ಆಗ ವೈದ್ಯಕೀಯ ತಪಾಸಣೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ದುಬಾರಿಯಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಜನರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ರೋಗಗಳಿಂದ ಬಳಲುವವರು ಕಷ್ಟ ಪಡುವಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಬಂದುದು ಸತ್ಯ., ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಶ್ರೀಮಂತರಿಗೆ ಒಂದು ನೀತಿ, ಬಡವರಿಗೆ ಒಂದು ನೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ

ಆವಿಷ್ಕಾರ ಬಂದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಹೊಸದಾದ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಪುನರ್ರಚನೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿದ್ದರೆ ರೋಗಿಯ ದೇಹದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಬಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ – ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ವಾದ. ಸೆತೆಸ್ಕೋಪ್ ಎನ್ನುವುದು ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ವೈದ್ಯರ ಕಿವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ವೈದ್ಯರು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಆರೋಗ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹೊಸದಾದ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಬಂದುದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನದ ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ., ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ರಚನೋತ್ತರ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮೀರಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳು

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ; ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಪತ್ತು ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ಒಂದು ಥರವಾದರೆ ಇದೇ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು ಪುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಈ ಮೂರು ಚರ್ಚೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಬೆಕೆಟ್ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದ: ಯಾವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಯಾವ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಯಾರು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ? ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ನೋಡಬಹುದು. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಾವು ಎಲ್ಲರೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ವರ್ಗೀಕರಣ

ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಎರಡನೆಯದು ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧ. ಮೂರನೆಯದು ನಿತಂತರತೆ ಮತ್ತು ಭೇದಗಳು. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ನಾವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಜೋಡಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳಗೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ, ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಒಳಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ಬದಲಾದಾಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇವತ್ತು ಇದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಮತ್ತು ಹೇಳದೇ ಇರುವ ಮಾತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವಾಗ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಸರಳೀಕರಣವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪಕ್ಷಿನೋಟದ ಥರ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಾಡುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧದ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಹಯೋಗ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಏಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜೋಡಣೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅದು ನಿಯಮ ಬದ್ಧವೂ ಹೌದು. ನಿಯಮರಹಿತವೂ ಹೌದು. ಸಂಕಥನದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ತರುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಥರ ಬೇಕಾದರೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಯೋಚಿಸದೇ ಇರುವುದು

ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಆಗ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದ ನೆರವು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅವನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ತಳಹದಿಯೂ ಹೌದು. ರಾಜಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನು ಡಾರ್ವಿನ್ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಒಪ್ಪಂದವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಗಳು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಅನೇಕವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಇಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಚಹರೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಔಷಧ ಹಾಗೂ ಅದರ ಗುಣಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ವೈದ್ಯರು ಹೇಳುವ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ನಮಗೆ ಸಂಕೇತದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಆನಂತರ. ಇದೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ತೂಸರ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಫುಕೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ

ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಏನೇ ಆದರೂ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯೇ ಕೇಂದ್ರ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಭಾಷೆಯೇ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅವನು ಎಪಿಸ್ಟೀಮ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಪದವನ್ನು ಫುಕೋ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ.ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯಾಗಲೀ, ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳಾಗಲೀ ಅವು ಬರೀ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂರು ಅಂಗಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಅನೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಅವನು ಇದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಕೀಲರು ಇದ್ದಾರೆ. ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಇದ್ದಾರೆ. ವೈದ್ಯರು ಇದ್ದಾರೆ. ಪೋಲಿಸರು ಇದ್ದಾರೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಇವರಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಯಾವುದೇ ಮುಲಾಜುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನೀತಿಯು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದೆ ಎಂದೂ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡುವೆ ವಿವಿಧ ಕೊಂಡಿಗಳೂ ಇವೆ.

ಸವೋಯಿರ್

'ಸವೋಯಿರ್' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಅಥವಾ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲವೇ ಸೂಚನೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರುತ್ತದೆ.

ಗುಣ–ನಡತೆ

ವಿಶೇಷವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲ ಅನಂತರ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಎಂದು ಏನು ಹುಟ್ಟಿತೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಮೃಗತ್ವ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತೋ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಮೃಗತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆದಿಮ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಗುಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಹಜವಾದ ಗುಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ. ಅದು ಗುಣವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅದುವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆಯೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲಾವಣೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಯಾವುದು ಯಾರ ಮೇಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು ಆಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣವೆಂದರೆ ವಿನಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಗುಣವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳು ನಡೆಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಸರಕಾರದೊಂದಿಗೆ ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸರಕಾರವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು: ಸರಕಾರವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕೆಲವು ಜನರು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ

ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯು ದೇವರಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸು ಎಂದು ಹೇಳಿದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇದೆ.

ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿಯಮವೂ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಮ್ಮ ನಡತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದ. ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವವು ಹೇರಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರದ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಗಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು.

ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆಯೂ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ಕಾಮವು ಮನುಷ್ಯನದು ಅಲ್ಲ ಅದು ಪ್ರಾಣಿತನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವೆಂದೆ ತಿಳಿದದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಚರ್ಚ್ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದೇ ಆಗಿತ್ತು. ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆಯು ಮೂಲತಃ ಗುಟ್ಟಿನ ಸಂಗತಿಯೂ ಆದರೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಚರ್ಚ್ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಇದೆ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಿತು. ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ನಡೆ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಭಾವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೈತಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಪಾಪವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಫುಕೋ ಇವನ್ನು ಕುರಿತು ೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು

ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ಸರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಹೌದು. ಇದಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ ನಡತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಆಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದ ಪುನರ್ ರೂಪೀಕರಣವೂ ಹೌದು. ತಾನು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆಯು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ವಿಮರ್ಶೆ

ಬಾರ್ತ್ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಳಗಿನದು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸುಲಭವಾದ ವಿಷಯವು ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾಂತಕವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತು ಒಳಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಮಾತ್ರವೇ. ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಿಯಮವು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಉದ್ದೇಶವೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿಯಮರಹಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶವು ಇರುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ. ಅವರಿಗೆ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕೃತಿಯೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಂಶಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಥೂಸರ್ ಇಬ್ಬರೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ.

ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸ್ವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇರಲಿ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯೆಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವಾದಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವವರು ಅನೇಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ. ಆ ಅಂತರವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆಯೂ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂತರದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ. ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈಪತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಈಗ ನಮಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು? ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸಬಹುದಾದ ಪರಿಕರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ

ರಚನಾವಾದ, ವಿದ್ಯಮಾನಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಸಾನ್ ಸೊಸಾಂಗ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತ. ಅದು ಅನ್ವಯದ ವಿರುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನವ್ಯವು ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ನವ್ಯರು ಅದರ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ.

ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯ ಮತ್ತೊಂದು. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಂಟ್‌ನ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. (ನೋಡಿ: ಕಾಂಟ್)

ಸಾವು

ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಫುಕೋ ಇದನ್ನೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಅನಂತರ ಜೀವನವು ಇಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಿನಿಕ್ ನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನದ ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಹೌದು. ಖಾಯಿಲೆಯೂ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವು ಆಗಬಹುದು.

ಡಿಸ್ ಪೊಸಿಟಿಫ್ (ಪರಿಕರಗಳು)

ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾರ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಯಮಗಳು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವು ವಿವಿಧವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೇ ಅಧಿಕಾರ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಬರುವುದೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅಧಿಕಾರದ ರಚನೆಗಳು ಅಂದರೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ತರ್ಕ ರಹಿತವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಅವು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಎಂದರೆ ಪರಿಕರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾನೂನನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಾವು ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಡುವುದರ ಮೂಲಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪೋಲಿಸರು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಂತರ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನತೆ

ಡೆರಿಡಾ ಕವಿತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು; ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಗೆರೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒರಸಿಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಿರಚನವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರಚನವು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಭಾಷೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಯುಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ

ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಅದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತ್ತು. ಅದರ ನಿಲುವು ರೊಮಾಂಟಿಕರ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ರೊಮಾಂಟಿಕರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸವು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಬಹುದೋ ಅದನ್ನು ನವ್ಯರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೂಲತಃ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಬರೀ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಮೌನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯದ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹತ್ತಿರ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಏನು ಎಂದೂ ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ

ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು: ನನಗೆ ಮೂಡ್ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರೆಯಲು ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ಮಾತಾಡಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ; ಅದರ ರೂಪ; ಪ್ರಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೊಂದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅರ್ಥವೇ ಸಮಗ್ರವಾದ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಪುಸ್ತಕದ ಕೊನೆಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಾರಂಭವೆಂದು ಡೆರಿಡಾ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಡೆರಿಡಾ "ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿ"ಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿ"ಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಶಯವಿದೆ ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿಯಲ್ಲಿರುವ "ಥೀಮ್" ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. "ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿ"ಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾಕಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಡೆರಿಡಾ ಓದಿನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ದ್ವಂದ್ವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು

ಡೆರಿಡಾ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊಸದೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯು ಭಾಷೆ; ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಹಜವಾದ ಅಂತರಾಳದಿಂದ ಮಂಡಿತವಾಗುವ ವಿಚಾರವೆಂಬಂತೆ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ. ಫುಕೋನ ನಿಲುವು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಮಾತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ದ್ವಿತೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮಾತು ಬರಹ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಅದರ ಚಹರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ಒಂದು ತರ-ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಬರಹವು ಮಾತಿನ ಸಂವಹನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು ನಾಲಿಗೆಯ ಹೊರಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಬರಹವು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾತು ಕೂಡಾ ಕೆಟ್ಟದಾಗಿರಬಹುದು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಲಾರರು. ಒಬ್ಬರು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಅನುಭವವೂ ಅದನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕಗೊಳಿಸಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಗಳೇ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಈ ಮಾತನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತಗೊಳಿಸಿ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ಯಾರಾ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಚಿತ್ರರೂಪಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವಾಡುವ ಮಾತುಗಳು ಸತ್ಯದ ಹತ್ತಿರವಿರುವಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಬರಹಕ್ಕೆ ಮಾತಿನ ಅನಂತರದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಮಾತಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ: ಅದರ ಅರ್ಥ: ಅದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರೆಡೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅದು ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಮಾತು ಸ್ವಾಯತ್ತ; ಸ್ವಂತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದು ಸತ್ಯದ ನಿಕಟವರ್ತಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬರಹವು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಬರಹವು ಅದರ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಬಂದು ಅನಂತರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾವಸನ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರಹವು ದ್ವಿಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪೂರಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬರಹವು ರೂಪಕಾಶ್ರಿತವಾದುದು. ಬರಹವು ಮಾತಿನ ರೀತಿಯ ರಚನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದರುವುದಿಲ್ಲ ಪ್ಲೇಟೋ ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸ್ವ-ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಹಾಗೆಯೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಬರಹವು ನಿಜದ ಅನುಕರಣೆಯ ಹತ್ತಿರವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಬರವಣಿಗೆಯು "ನಿಜ"ದ ನೆರಳನ್ನು ಮಾತು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಪ್ಲೇಟೋನ ವಾದವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಪುರವಣಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರಹವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನ ಅನಂತರ ಬರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಾತು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುವುದೇ ಬರಹದಲ್ಲಿ. ಬರಹವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದರ ದ್ಯೋತಕ ಅಥವಾ ಅದು ಸಂವಹನದ ಒಂದು ರೂಪ. ಬರಹವು ವಿಷಯವನ್ನು ಒಂದು ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಡೆರಿಡಾ "ಭಾಷೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟತೆ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಫುಕೋ ಉಳಿದವರು ಹೇಳಿದ ಥರ ಅಂತರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಇದೇ ಪರಿಭಾಷೆ. ಅದು ಅವನ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದ ದ್ಯೋತಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂತರವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಫುಕೋ ಹೇಳುವುದು ಅಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಂತರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ಒಂದೇ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ. ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಕರುಣಾದ್ರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಪಿದೆ. ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ ಎಂದು ಪುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾನಪಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ಪೇಳುವಾಗಲೂ ಅಂತರವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. (ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮಾಡ್ನೆಸ್) ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವಿವಿಧ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ಇದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವಸ್ತು, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ನಾವು ಭಿನ್ನತೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅವನ ಸಂಕಥನದ ವಾದಕ್ಕೂ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ, ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡಾ ಅಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸಮಾಜವೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಡೆಲ್ಯೂಜೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಘಟನೆಗಳು

ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆದಾಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು, ಸಾವು ಸಂಭವಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಘಟನೆಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು

ಸಂಗತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಸ್ನೇಹ

ನಾವು ಕಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಗೆಳೆತನವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗೆಳೆತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಗೆಳೆತನ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಪರೇಶಿಯಾ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ

ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ತನಕ ಅನುಭವಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗ ಎರಡು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ತುಂಬ ಕಷ್ಟಕರ.. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಭವವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ.ವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಪ್ರಯೋಗ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಾಹಿತ್ಯದ. ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ರಚನಾನಿಷ್ಠ. ಹಾಗೂ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾವಯವವಾದ ಘನೀಕೃತ ಆಕೃತಿಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ಸಾವಯವವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ

ಘಟಕವೆಂದು ಪರಿಭಾಷಿಸುವ ನೆಲೆಗೂ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಪರಿಭಾಷಿಸುವ ನೆಲೆಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪರಿಣಾಮವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಗೆರೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ರೂಪಕಗಳು, ಕೃತಿ ಹೇಳುವ ಸತ್ಯ, ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಲಿ ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ತಾರ್ಕಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಲಿ ತನ್ಮೂಲಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನಾವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂಬ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ಈ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಪದ್ಧತಿಯು ಬಹುತ್ವದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಿತು. ವಿಮರ್ಶಕರು ತಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ತರ್ಕವು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ವೇದ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಮಾದರಿಯವು. ಐ.ಎ.ರಿಚರ್ಡ್ಸ್ ಇಡಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ಧವು ಮುದ್ರಿತವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಬರಹಗಾರನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಿನ್ನಸ್ತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಗೃಹೀತ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇ ಈ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಇರಬಹುದಾದ ಭಾಗವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿರುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದ.

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ

ಇದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ 'ಸೈಕಾಲಜಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು, ಆತ್ಮ; ಹೃದಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. 'ಸೈಕಾಲಜಿಯಾ' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ 'ಸೈಕೆ' ಎಂದರೆ ಉಸಿರು; ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿತ್ತು. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ 'ಸೈಕಾಲಜಿಯಾ

ಎಂಥ್ರಾಪ್ರಾಲಜಿಕಾ' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೭ರಲ್ಲಿ ಸೈಕಾಲಜಿ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಜರ್ಮನಿಯ ವೂಲ್ಫ್ ೧೭೩೨ ರಲ್ಲಿ 'ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸೈಕಾಲಜಿ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ. ೧೮೪೪ ರಲ್ಲಿ ಸೈಕಾಲಜಿಕಲ್ ಅಂದರೆ– ಮನೋವೃತ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಯಿತು. ಸೈಕಾಲಜಿಕಲ್ ಅನ್ನುವುದು ಸೈಕಾಲಜಿ ಎನ್ನುವ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡಿತು. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಆಂತರಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ. 'ಖಾಸಗಿ' ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೆನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡಿತು. ಮನೋಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ: ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎರಡು ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರಿಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಅಥವಾ ಅವನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಶೋಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಕವಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಣ ನಡತೆಗೂ ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು ಇರುತ್ತಾರೆ: ಒಂದು ಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು. ಇವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡೆ–ನುಡಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡೆ ನುಡಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವವರು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೇ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ನಡೆ ನುಡಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಕಾರಣ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಭಾವನೆಗಳು ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಇದು ಆಂತರಿಕ.

ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನಸಿಕಸ್ಥಿತಿ ಅನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕೇಂದ್ರ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಾದುದರಿಂದ ಸಂವೇದನೆಗಳ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಅದು ಹೊರಳಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ತಲ್ಲಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು

ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ರಚನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅವನ ವರ್ತನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಬರೀ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌನವು ಇದೆ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳೂ ಇವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈವತ್ತು ಜೊತೆಗೆ ತೆಗೆದು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದ. ಅವನು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವನ ಕೃತಿಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಯುಗವು ಬಂದಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಆದವು.

ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಜೇಕೂಸ್ ಲಕಾನ್‌ನ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಲಕಾನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೊಸ ವಾದ ಹೌದು ಆದರೆ ಅದು ಸಕಾರಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ–ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– "ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರೈಮರಿ ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದೆ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದರೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಯಾಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಾರದು?"(೧೯೭೩) ಲಕಾನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡವು. ಲಕಾನ್ ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಅವನ ವಾದಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಲಕಾನಿನ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ–ಯಜಮಾನಿಕೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಲಕಾನ್‌ವಾದಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಲಕಾನ್‌ವಾದವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಲಕಾನಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಸಂಕಥನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಲಕಾನಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ವಾಗ್ವಾದವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲಕಾನ್ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ನೇರವಾಗಿ ಲಕಾನ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಲಕಾನ್ ನಿಲುವು ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಲಕಾನಿನ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಸಂಸ್ಥೆ

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿತು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬಂದುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಅದು ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಜುದೇಯಿಸಂನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾದವು ಇದೆ: ದೇವರು ಎರಡು ಸಲ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಯುವುದು. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ. ಇದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ರೂಪವನ್ನು ಬಹಳ ಜನರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಬರೀ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬರೀ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನೀರಿಶ್ವರವಾದವು ಒಂದು

ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಈಶ್ವರೀಯವಾದವು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಗಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ. ದೇವರು, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ದೇವಾಲಯಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಫಾಸ್ಕಾಲ್ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಜನರು ನಂಬುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಿದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರಮತ್ತು ಜನರು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಯೂಸ್ ಅದನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಒತ್ತಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಒತ್ತಡಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಮೇಳೆ ಬೀರುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಒಂದು ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಒತ್ತಡವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ಆತ್ಮರತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಮಾಡಿದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಈಗ ಪಡುತ್ತಿರುವ ಯಾತನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಎರಡು ಹೆಚ್ಚುವರಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಒಂದು ಅತಿಯಾದ ಒತ್ತಡ. ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅತಿಯಾದ ಸುಖ. ನೀವು ನಿಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಆ ಸಂದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಭಿನ್ನ.

ಅದು ಸಾವನ್ನು ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಾಕುವ ಒತ್ತಡವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಒತ್ತಡವೇ ವಿಪರೀತವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಮತ್ತು ಅತಿಯಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒತ್ತಡವೆನ್ನುವುದು ನಿತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಗಳಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಅದು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವ ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಒಂದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿರವಾದ್ದು .ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಕಾಂಟ್ ಒಮ್ಮೆ ಅಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಉದ್ದೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ್ದು ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಘನತೆಯನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಂಟ್ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮತನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅನೇಕರು ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿದರು. ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಘನತೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿರು. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಉದಾರವಾದ

ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಕೆಲವು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ, ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಇದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು: ಅಮೇರಿಕಾ ಇವತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವತ್ತು ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಾನು ಬಿಗ್ ಬಾಸ್ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೊಜಿನ್ ಕತ್ರಾನಿ ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೌನದಿಂದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಣವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ತನ್ನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಏನು ಹೇಳಿದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದ. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಮೇರಿಕಾಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹಣವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಣದ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಜನರನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಕರ್ತಿನಾ ಡೆಲಿಯೊರ್ಗಿ ಕಾಂಟ್ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್ ಆಫ್ ಎನಲೈಟನ್ಮೆಂಟ್ ೨೦೦೫ ಸ್ಟೇಟ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪುಟ ೨೫) ಆದರೆ ಹಣ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ಆಢಳಿತ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಆಢಳಿತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ.ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಬೇರೆ ಇವೆ.. ಉದಾರವಾದಿ

ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ಉದಾರವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಆದರ್ಶ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಉದಾರವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಡೆಮಾಕ್ರಸಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಹೇಗೆ ಉದಾರವಾದವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದವು ತಾನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಉದಾರವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ

ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾಷಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಓದು; ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸರಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅವುಗಳದೆ ಆದ ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ

ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಹನದ ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕರನ್ನು ತಲುಪುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಕಥನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಅವನು ಪೆನೋಪ್ಟಿಸಿಸಂನಲ್ಲಿಯೂ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾಧ್ಯಮವೆನ್ನುವುದು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವಹನವಿದೆ. ಬಂಡವಾಳ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಜಾಹೀರಾತು, ಮಾಹಿತಿ, ಜ್ಞಾನ, ಆಯ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿವೆ ಎಂಬದನ್ನು ಫುಕೋ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬರೀ ಸಮೂಹವೇ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂದರೆ ಅದು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾನಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಸಂದೇಶ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬಿಂಬಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಬಂಧ ಸಂಕೀರ್ಣವು ಹೌದು. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರೇ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾಹಿತಿಯೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳು ಭಿನ್ನ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಮಹತ್ವದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು ದೊಡ್ಡದು. ಈಗ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಎರಡು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೆನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಈಗ ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಹಜ ಸಮೂಹಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು, ಅದು ದಿನನಿತ್ಯದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಹಜತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೊಸ ಸಮೂಹ

ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಈ ಸಹಜತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕ ಪಲ್ಲಟವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಲಾವಿದನು ಹೇಳುವಾಗ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಹಜವೆನ್ನುವುದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಅಂಶ. ಅದು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಹಜತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಲ್ಯಾಂಡ್ ಸ್ಕೇಪ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಕೌಶಲವು ಕೇವಲ ಸಹಜತೆ, ಸ್ವಭಾವ, ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆ, ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಆನ್ವಯಿಕತೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ. ಆದರೆ ಬರಹಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಹಜವಾದ ಕ್ರಮವು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಭಾಷಿಕ ಸಂವಹನ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಭಾಷೆಯು ಹಿಡಿದಿಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಕಲೆಯು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೃತಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈಗಂತೂ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಸಂಗೀತವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿಸರ್ಗದ ಸ್ವರವನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಪರಿಕರಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಬರಹಗಳು ಸಹಜವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಅವುಗಳ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿಯದ ಮೂಲಕ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಘುಕೋನವಾದ.

ಈಗಿನ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸದೆ ಭಾಷೆಯ ಕೃತಕ ಬಳಕೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗರು ಅಥವಾ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ. ಯಾಂತ್ರಿಕ ಮಾಹಿತಿ ಯುಗವೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ ಯುಗವೂ ನಮ್ಮ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ತಳಹದಿಯೆಂದು ಕರೆದರೆ ಅದು ನೀಡುವ ಮಾಹಿತಿಯೂ ಬಾಹ್ಯರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಸತನವು ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಈಗ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಹೆಣಗಾಡುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯೂ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ

ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವತ್ತೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಯಾವತ್ತೂ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿಂತ ನೀರೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನ.ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದಿವಾಳಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅವನನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭವಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು

ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಖಾಸಗಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮಾತ್ರ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಕತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಆ ಸಮಾಜವು ಅವುಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾದರೂ ಹಸಿವೆಯು ಹಸಿವೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು – ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಚಹರೆಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಮೂಲತಃ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಸಣ್ಣ ಅಂಶವೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಬಹುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಉದ್ದೇಶಿತ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೆಡಲಾರರು. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನ.ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದಿವಾಳಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅವನನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಖಾಸಗಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಕೇಂದ್ರವು ಇದರ ಮೇಲೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನೆಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.

ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು

ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಉದಾತ್ತತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಹರ್ಮೆನ್ಯೂಟಿಕ್ಸ್ – ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಾನಗಳು ಹೊಸದಾದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ.ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರಗಳ ತಕ್ಷಣದ ವಿವರಣೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಮನಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳನ್ನು ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಗಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಿಸ್ತು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಕಾ ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬಲಪಂಥೀಯ ನಿಲುವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಬೇಡ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನೇಕರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರುದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯುಲ್ಲಿ ಅವರ ಅರ್ಥಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ

ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಅಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇದು ರವಾನೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಧದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬರೀ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಹೌಹಾರಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ವರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕರು ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಗುತ್ತಿಗೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವರ್ಗವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಮತ್ತು ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನೇಕರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅತೀವವಾದ ಅಸಹನೆಯು ಇದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ಅನೇಕರು ವರ್ಗವೆನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಮೈಗೆ ಇರುವೆ ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಕುಣಿದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಯುಟೋಪಿಯಾ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಮತ್ತೆ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾತಾಡುವುದೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಗೋಸುಂಬೆಗಳ ಥರ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಆಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದಕ್ಕುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೀಡಾಡಿ ದನಗಳಂತೆ ಬಿಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ವಿಶಾಲವಾದ

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನು ಬರೆದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಾಲಿನಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಸಹಜ ಚರಿತ್ರೆ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವು. (ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ) ಅರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬರೀ ಅದರ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದು ಸಾಲುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ತರಹದ ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಹೀನ. ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ವಿಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಬರೀ ವಸ್ತು ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿ ಎಂದೇ ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಕತೆಯ ಶೈಲಿಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕತೆಯು ತನ್ನದೇ ಆಥ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಕಾರ್ಯಸಾಧುವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದುವೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗುವಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ಯಾರಿಗೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೂ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ

ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದು ಬರೀ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೀನಿಯರ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ರೈತರ ಸಮುದಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರ ಆಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಸ್ಟುಪಿಡ್ ಆದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕವಾದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು : ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬರೀ ಸೀಮಿತವಾದ ಒದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಜವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ

ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಸತ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಯಾರಿಂದ ಹೇಗೆ ದಾಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಓದುಗರೂ ಒಂದು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಮಾತ್ರ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಸಂಕಥನದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನು ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬೇಕಾದ ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯದಿಂದ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ತಂದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ತಕ್ಷಣ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಈ ಶಿಸ್ತು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೌದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ

ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮತ್ತು ಲೂಶಿಯನ್ ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಇಬ್ಬರೂ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು ಕಲೆ ಇವುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ; ತಳಹದಿ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಂಜಮಿನ್ 'ಔರ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಔರ' ಎಂದರೆ ಮೂಲಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರ. ಇದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ : 'ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆ; ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಒಂದು ಏಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರ ಎದುರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲವಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಇದ್ದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನವವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವಿತ್ತು. ಹೊಸ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕಲಾಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

ಬೆಂಜಮಿನ್ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದಿ'ಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೌಶಲ್ಯ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಕೌಶಲ್ಯವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ 'ರಾಜಕಾರಣ'ವೇ ಮುಖ್ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ಮುಖ್ಯವಾದ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಂಜಮಿನ್‌ಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತುರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾತ್ರ – ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ – ಭವಿಷ್ಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯೂ ಕೂಡಾ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕಯುಗವು ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ತಪ್ಪೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ; ವಸ್ತು; ಬದ್ಧತೆಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಶುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲ. ಆದರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸಮಾಜದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ: 'ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೀವನವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ'. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಸರಳವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಫುಕೋನವಾದ ಎರಡೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋನ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದೆ. ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು

ಹಿರಿದಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಿದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೆಂದರೆ ಮೂಲತಃ ಅದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಂತೆ ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ತಕ್ಷಣವೇ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಅದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವವಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡವಲ್ಲ, ಇದು ಫುಕೋನವಾದ. ಬೇಂದ್ರೆ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನುವುದೂ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಕೃತಿ ರಚನೆ: ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾತತ್ವ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಚರಿತ್ರೆ, ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಈ ತರಹ ಅನೇಕ ಸಂಮಿಶ್ರ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ತರಹಗಳ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ, ಅನುಭವಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ ಆದರೆ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಾಜವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ; ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ತಳಹದಿಯು ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆರ್ಥಿಕ ತಳಹದಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತಿಳಿಸಿದ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಮೇಲು ರಚನೆಯು ಕಾನೂನು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣೀತ ಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವೈರುಧ್ಯಗಳು,

ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ವರ್ಗ; ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗ; ರೈತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪ ಭಾರತದ ಕರ್ಣ; ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕರ್ಣ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೇ; ಅದು ಬರಿಯ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಅದು ರಾಜಕಾರಣ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯಂಥ ಮೇಲುರಚನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ; ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವ; ಸಮಾಜವು ಇರುವ ರೀತಿ – ಮುಂತಾದವು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದರೆ, ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಅವನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.ಅದನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಸಸ್ಯವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ, ಬೆಳಕು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದುದೇನಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗ ಬೇರೆ, ಮನುಷ್ಯ ಬೇರೆ ಎಂಬ ವಾದಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ. ಮನುಷ್ಯನೂ ಕೂಡ ಭೌತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡ ಇದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಡರ್ನೊನ ವಾದಗಳು ಬೇರೆ – ಮನುಷ್ಯ ಪರಕೀಯತೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಕಲೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಸೂಚಕವಾಗಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಯು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದುದು. ಅಡರ್ನೊ ಇದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಗುಣವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು

ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವೆನ್ನುವುದು ಪಾರ್ಶ್ವನೋಟ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೋರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನವಾದ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಕರ ಅಥವಾ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಡರ್ನೋ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಪದವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ; ಅಥವಾ ಅದು ಹೊಂದುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪದದ ಸಂವಹನದ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಪದದ ಸಂವಹನವು ತುಂಬಾ ಸರಳವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದುಗರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಅಡರ್ನೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಫುಕೋ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರವೇ ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ: ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ನೀಶೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ; ಮನುಷ್ಯರು; ಸ್ವಯಂಬಲವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದು ಎರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳೆರಡೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೇರೆ. ಇದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನಿಯಮವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರು ಭಾಗವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಬರವಣಿಗೆ'ಯೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ 'ಸಂವಹನ' ಮಾಧ್ಯಮ. ಓದು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಂದು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ದ್ಯೋತಕ ಮಾತ್ರ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಮಾನಸಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಬೌತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ತಳಹದಿ ರಚನೆಯಾದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮೇಲುರಚನೆ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಥನಕಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಬುಡರಚನೆ ಅಥವಾ ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ತಳರಚನೆ (ಬುಡರಚನೆ) ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಬುಡರಚನೆಯು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್‌ವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆ; ಒಂದು ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ತಳರಚನೆ ಅಥವಾ ಬುಡರಚನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ಸಮಾಜೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ತಳರಚನೆಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲುರಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ನಡುವೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ತಳರಚನೆಯು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲುರಚನೆಯು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

೧. ಆಲೋಚನಾವಿಧಾನ; ಸಂವೇದನೆ; ಭಾವನೆಗಳು; ತಾತ್ವಿಕತೆ; ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು; – ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ; ನೈತಿಕವಾಗಿ; ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ; ತತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಿ; ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಇದರ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ.

೨. ಸಮಗ್ರ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಅಂಶಗಳು. ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇವು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಸೂಚಕಗಳು.

೩. ಸಮಗ್ರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಘಿಕ ಸೂಚನೆಗಳು – ಇವುಗಳು ರಾಜಕೀಯುವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ; ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿ

ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗೆ ಬಂದರೆ ಚರ್ಚುಗಳು; ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು; ಮಸೀದಿಗಳು ಇವುಗಳ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೆಚ್ಚು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವವರು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿರಾಶೆ ಹೊಂದಿದವರು; ಅಸ್ಥಿರತೆಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲುರಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ತಳರಚನೆ. ಮೇಲುರಚನೆಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲು ರಚನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಕ್ರಮ, ಕಾನೂನಿಗೆ ತಲೆ ಬಾಗುವುದು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಳರಚನೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಇವು ಮೇಲುರಚನೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಮೇಲುರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ಹೇಗೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ವರ್ಗವು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸವನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವವೇ ಬೇರೆ, ಕೆಲಸವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದ ಕೆಲಸವು ಇರಲಾರದು.

ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವಿಮರ್ಶಾ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ, ಅದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ,

ಕಾರಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರು ಬರೆದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ: ಕೃತಿಕಾರ)

ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧ ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಕಲಾವಿದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲನಾದವನು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸ.

ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕಲಾವಿದನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಕಲೆಯು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯು ಉತ್ಪಾದಕ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದುದು. ಆದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತು ಬೇರೆ. ಲೇಖಕನ ತಾತ್ತಿಕತೆಯು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಲೇಖಕನ ಜೀವನಾನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಸಾಮಾಜಿಕವರ್ಗ; ಆತನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದ, ಧರ್ಮ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮುಂತಾದವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕವಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು, ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತೊಂದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದು. ಅವನು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿದು. ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿದುದನ್ನು ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವುದಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜೀವನ್ಮುಖಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಬ್ರೆಕ್ಟನ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒತ್ತು ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮೆಶಿಯರಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ. ಅವನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಏನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮೆಶಿಯರಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವೆಂದರೆ – ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಂದು ಮೌನವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದುದು. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಮಿಥ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ– ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಸಾವಯವ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಮೆಶಿಯರಿಯ ಪ್ರಕಾರ – ರಚನೆಯು ವಿಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರಂತರತೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯೊಳಗೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಪೂರ್ಣವಾದುದನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಹೇಳಿದ: ಲೇಖಕ ಸೃಜನಶೀಲನಲ್ಲ. ಅವನು ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ ಕೆಲಸಗಾರ. ನವ್ಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅನುಭವವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಮೆಶಿಯರಿ ರಚನಾವಾದಿಗಳಂತೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ "ಮುಕ್ತ ಸಂದೇಶ" ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತುಲದೊಳಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲೊಂದು ಸಹಯೋಗವಿದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ – 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯ' ಇವುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವು ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಾದರಿ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಗರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ರಚನೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ವಾಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೂ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ರಚನೆಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕತೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಭೂತದ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಆಗಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಲಿಸಿದ್ದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವರು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಟ್ಟುಕತೆಯೆಂದೋ ಅಥವಾ ಅರ್ಥ ಹೀನವೆಂದೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮೊಂಡುವಾದಕ್ಕೂ ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕಥಾನಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡಬಾರದು ಎನ್ನುವ ವಿವೇಕವು ಅದಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬರವಣಿಗೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ದಾರಿಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ವಿವರಣೆ ಎಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು

ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಮಗೆ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬಾರ್ತ್ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವುದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ. ಬಾರ್ತ್ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ:ಕಾರಣ) ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಸರಿಯಾದ ಉಪಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಬರಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಅಳಿಸಲಾಗದ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬರಹವನ್ನು ಅವರು ಆಧಾರವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬರಹವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬರಹವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ಪಾತ್ರವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಬರಹವು ಮೂಲತಃ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಿತ್ಯಂತರವಾಗುವುದೂ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಅಕ್ಷರವೇ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಫುಕೋ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುವುದೂ ಇದೇ ಅಕ್ಷರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಹಾಳೆಯ ಮೇಲಿನ ಕಪ್ಪು ಚಿಹ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಶೂನ್ಯವಾದದ್ದೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಬರಹವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಬರಹ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಅನಂತರದ ವಾದವೆಂದು ಅನೇಕರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಬರಹವನ್ನು ಒಂದು ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಊಹೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಖಚಿತವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ. ಮತ್ತು ಅವನು ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಜೀವನವೆಂದರೆ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನವು ಎರಡು ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ವಾಸ್ತವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಓದು ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದೂ ಕೂಡಾ ಈ ಚಲನೆಯಿಂದ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಜೀವನ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ವಿವಿಧತೆಯು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಯಾವುದೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಲ್ಪನೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳಿಂದ ಸಮಾಜವು ರಚನೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಗತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಭೌತಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆಲವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತಿಕವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ಭೌತವಾದಿಯಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಪೋಲ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪವಿದೆ

ಎಂದೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶೈಲಿಯಿಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರದೇಶದ ಮೂಲಕವೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತರ್ಕ ಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿನ ಗುಂಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಶಯವನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಗರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೇಲ್ಲಿನ ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಗರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ಅದು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ನಗರಗಳು ಶ್ರೀಮಂತರ ವಿಲಾಸಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಬಡವರ ಪರವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿರ್ವಿವಾದದ ಸಂಗತಿ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೂ ಅವರ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಗರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗೀತ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂಗೀತದ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಕೂಡಾ. ೧೯೫೦ ಮತ್ತು ೬೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತವು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ರಗೀತೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ ಪರಿಕರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆಯೇ. ಅಕ್ಷರಗಳು ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಡಗಳೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೂ ಈ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: ಕಟ್ಟಡಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ಆಯ್ಕೆಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಓದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು

ಗ್ರಾಮ್ಶಿಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆರ್ಗಾನಿಕ್ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಕ್ರಮದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಮೂಹದೊಂದಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಜೊತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವರ್ಗವು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೂ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಕೊರತೆಯು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಜರೂರು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ವರ್ಗವಾ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವರ್ಗವೂ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಆರ್ಥಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಂಪು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸರಕಾರವು ಒಡ್ಡುವ ಆಮಿಶವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಅವರ ಪಾತ್ರವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕೌಶಲವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕೌಶಲವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋ ಈ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೈತಿಕವಾದ ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಲ್ಲದ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಎಡಪಂಥೀಯವಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವರು ಬದ್ಧರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಸೆಮಿನಾರ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸೆಮಿನಾರ್ ಮಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಅರಾಜಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ವಾಸ್ತವವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದು ದುರಂತವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಆಟವನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮಾತಿಗೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಬೇರೆ ಇದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಕೆಲಸವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವು ಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ವರ್ಗದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವರ್ಗಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧ್ವನಿಗಳು ಇವೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಅತೃಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ವರ್ಗಗಳಿಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈಗ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಭಾಷೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ: ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂವಿಧನವಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು

ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಖಾಸಗೀಕರಣವಂತೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಕಲಿಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವುಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಿತರೆ ಯಾವ ಉದ್ದಿಮೆಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇವುಗಳೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬಹಳ ಬೇಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಆನ್ವಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ಈವತ್ತು ಕ್ಯಾಂಪಸ್‌ಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ದಮನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವಂತೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ದೊಡ್ಡದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮವು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಈಗ ಏನೇನು ಬರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ರಾಜಕಾರಣವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯು ಯಾರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲೇ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾದವುಗಳನ್ನು ಯಾಕೆ ಕಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಈಗ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇರಲಿ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈಗ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬಹಳ ವೇಗವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯೇ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದೇ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಅತಿಯಾದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಕೂಡಾ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆದರ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು

ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಬರೀ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆ ತರಹ ನೋಡಿದರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಗತಿಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮನನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಧ್ಯಾಯವೂ ಹೌದು. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಖಾಲಿಯನ್ನು ತುಂಬಲು ಇರುವ ಅಂಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗೂ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತ್ರ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಅಭಿರುಚಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಂತರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ವ್ಯೂಹವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಂಗವೂ ಹೌದು. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯು ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ ಮಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಖಚಿತ ನಿಲುವು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಶಸ್ತಿಯ ಜಗಳ ಮತ್ತು ಹೆಸರಿಗಾಗಿ ಜಗಳ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಅಂಶವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಊಹೆಗಳು ಅದು ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು. ಇವುಗಳು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಉಪಯುಕ್ತವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ

ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಂತಿರುವುದೇ ಸಂವಾದಿತನದ ಮೇಲೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತೇಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆಂದರೆ ಅದು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನಂತರ ಬಂದದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತು ರೂಪದ ಆಧುನಿಕತೆ, ಮೌಲ್ಯ ರೂಪದ ಆಧುನಿಕತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳು, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಬಡ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳು ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಇರುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನಂತರ ಬಂದ ವಾದವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು? ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದೂ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎಂದರೇನು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಯಾವ ಗಳಿಗೆಯಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಆಯಿತು? ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಸಂವಾದಿಯಾದುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲ. ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಯಾವುದೇ ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರವೇ ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಧಾರವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥದ ಬಹುತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಚನ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅಂತರ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಬೇಕು? ಅಂದರೆ ನಿರಚನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎರಡು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಓದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತುಗಳ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೌಶಲವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಎಂದು

ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ : ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಸಂಜಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಅವನ ಮ್ಯಾಡ್‌ನೆಸ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಶೇಷನ್‌ನಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವಿನಿಂದ. ಅದು ಸಾರ್ತ್ರನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಜನರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅಡರ್ನೊ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಫುಕೋ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರೀಕ್:ರೋಮನ್ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅವನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಅದು ಯಾವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಹೇಗೆ, ಯಾವಾಗ, ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧವೂ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಆ ಚಿಂತನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ. ಅದು ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಹೇಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭ್ರಮಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಬರೀ

ವಾದಕ್ಕಾಗಿ ವಾದವೆನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನರು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಿನಿಕತೆಯ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಪಂಥವು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಹಾಗೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಲು ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬರೀ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕಾ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನೋಡಲು ಬೇರೆ ಕ್ರಮವು ಇದೆಯಾ ಅನ್ನುವುದೂ ಬಂದಿತ್ತು. ವೆಬರ್ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದ. ಅವನದು ಬರೀ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವರಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದೂ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವೆಬರ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಪುರಾಣವು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಬರೀ ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವೂ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳ ವಿವರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಬರೀ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ.

ಡಾರ್ವಿನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಡಾರ್ವಿನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ವಿಕಾಸವಾದವು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬ ಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬಾರದು ಅಂತ ಹೇಳಿತು. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವನದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅವನು ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸವನ್ನು. ವಿಕಾಸವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ

ಒಪ್ಪೊಟ್ಟರು ಒಂದೊಂದು ಥರ ಹೇಳಿದರು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಸ್ತಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಅಂಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈಗಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ ಎಂದೂ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ವಿಕಾಸದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ್ನು ಬೇರೆ ದಾರಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ತತ್ವವು ಬೇರೆಯಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಬರೀ ವರ್ತಮಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯು ಬರೀ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಂತರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಕಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದಾಗಿರಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈಗಲೂ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಂದವು. ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ವಹಿವಾಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಆಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಖಾಸಗಿತನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದವು. ನೀಶೆಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಅನನ್ಯತೆ, ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ತಾಳಮೇಳಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಒಂದು ಅಸಂಗತ ನಾಟಕದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಕ್ ಆಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಅವಾಸ್ತವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ

ವ್ಯಾತುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ನಮ್ಮ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅವರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನಿಗದಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ; ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಪುರಾಣವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಿಧಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಐತಿಹ್ಯವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಪುರಾಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಹಿಂದಿನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಐತಿಹ್ಯವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿತೋ ಅದು ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಹೀನವೂ ಆಯಿತು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾವು ಈಗ ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೆವೆಯೋ ಅದರ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿದ್ರೋಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವಿಷಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜನವರ್ಗದ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಕತೆಯಂತೆಯತೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಕುಟುಂಬದ ಸುಖ ಅನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ ಆಗುವುದು ; ತಂದೆ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ತಂದೆಗೆ

ಹೇಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿ ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕುಟುಂಬವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ ಅಂದರೆ ಅವಳು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲ. ಅವಳು ನಮಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ತಾಯಿ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಅವಳನ್ನು ತಾಯಿ ಮಾಡಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ತಂದೆಯೋ ತಾಯಿಯೋ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಮೌಲ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಪದಗಳು ಇವೆ. ಅದು ನೀತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಪಾತ್ರವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧರನ್ನಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ಇದ್ದರೂ ನಾವು ಹುಟ್ಟು ಹಬ್ಬವನನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಮಿಥ್‌ಗಳಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ನಾವು ಅನೇಕ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಪುರಾಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ತಂದೆ ಮತ್ತು ತಾಯಿಯನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ತಾಯಿ ಎಂದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ತಂದೆಯೂ ದೇವರು. ಇವುಗಳು ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ತಾಯಿ, ತಂದೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ವೆಬರ್‌ನ ಹೇಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಇದೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಯಾರಿಗೂ ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ತಪ್ಪು. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಇರುವವರು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ತಪ್ಪು. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದೇಶನವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ದಿಕ್ಕು ಮತ್ತೆ ದೆಸೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಂಗೀಕಾರವು ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ

ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಮುಂದು ಹೋಗಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೇ ಸಂಗತಿಗಳೇ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಹಳೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿದವರಂತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ವಸ್ತುವೂ ಹೌದು. ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅನುಭವ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ನಮ್ಮ ಯೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಇದೇ. ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಕವಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸದ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಡಾರ್ವಿನ್ ವಿಕಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ವಂಶಾವಳಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥಹಿಂಸೆ

ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳನ್ನು ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಗಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಿಸ್ತು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಕಾ ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬಲಪಂಥೀಯ ನಿಲುವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಬೇಡ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನೇಕರು

ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರುದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇದು ರವಾನೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಧದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬರೀ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಹೌಹಾರಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ವರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕರು ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳ ಗುತ್ತಿಗೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವರ್ಗವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಮತ್ತು ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನೇಕರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದದ ಬಗ್ಗೆ ಅತೀವವಾದ ಅಸಹನೆಯು ಇದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ಅನೇಕರು ವರ್ಗವೆನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಮೈಗೆ ಇರುವೆ ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಕುಣಿದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಯುಟೋಪಿಯಾ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಮತ್ತೆ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾತಾಡುವುದೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಗೋಸುಂಬೆಗಳ ಥರ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಆಗಿ

ಬಳಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದಕ್ಕುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೀಡಾಡಿ ದನಗಳಂತೆ ಬಿಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನು ಬರೆದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಾಲಿನಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬರೀ ಅದರ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದು ಸಾಲುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ತರಹದ ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಹೀನ. ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ವಿಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಬರೀ ವಸ್ತು ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿ ಎಂದೇ ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಕತೆಯ ಶೈಲಿಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕತೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಕಾರ್ಯಸಾಧುವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದುವೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗುವಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ಯಾರಿಗೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು

ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೂ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದು ಬರೀ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೀನಿಯರ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ರೈತರ ಸಮುದಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರ ಆಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಸ್ಟುಪಿಡ್ ಆದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕವಾದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು : ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬರೀ ಸೀಮಿತವಾದ ಓದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಜವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ

ಬರುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಸತ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಯಾರಿಂದ ಹೇಗೆ ದಾಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಓದುಗರೂ ಒಂದು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ರಚನಾವಾದ

ರಚನೆಯ ಅಥವಾ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಚಾರಗಳ ಮೊತ್ತದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು 'ನವ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ'ವೆಂದು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. (Althusser ೧೯೬೯,೧೯೭೦) ರಚನೆ ಕೃತಕವಾದುದು. ನಿರ್ಮ್ಮಾಣಗೊಂಡುದು. ಮಾನವನ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಕೃತಕ ರಚನೆಯು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ತಾತ್ತ್ವಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮಾನವನ ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯು ಸಮಗ್ರತೆಯ, ಸ್ವನಿಯಂತ್ರಣದ, ಮಾನವನ ಅಭ್ಯಾಸದ; ವರ್ಗಾಂತರ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ರಚನಾವಾದಿ ಚರ್ಚೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ. ಈ ರೀತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಎಳೆಯನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ಲೇಟೋ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ೧. ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ ೨. ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರಮ ೩. ಸರಳ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆಯ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕ್ರಮ. ಅನುಕರಣೆಯ ತೀವ್ರತೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಸರಳ ನಿರೂಪಣಾಕ್ರಮದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯು ಸರಳವಾಗಿದ್ದು: ಅಂಥಾ ಯಾವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ಲೇಟೋನ ಅನಂತರ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕೂಡಾ 'ಪೊಯೆಟಿಕ್ಸ್'ನಲ್ಲಿ (ಅಧ್ಯಾಯ ಹತ್ತು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು) ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂವಿಧಾನವು ಸರಳವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಒಳಗಡೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಈ ವಿಚಾರದ ಚರ್ಚೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಸರಳ ಸಂವಿಧಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದ್ದು ನಾಯಕನು ಯಾವುದರ ಅವಲಂಬನೆಯಿಲ್ಲದೆ ವಿಜಯಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕಟಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸ ಬೇರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸರಳವಾದ ಕಥಾವಸ್ತು; ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕಥಾವಸ್ತು; ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮನೋಭಾವದ ಕಥಾವಸ್ತು; ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಥಾವಸ್ತು. ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕೂಡಾ ರಚನೆಯನ್ನು ಸರಳವಾದುದು ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೇಯೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಸಸ್ಸೂರ್ (೧೯೧೩) ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿವೆ. ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯ ಕುರಿತ ನಿರ್ಧಾರವು ಅಂತರ್ಗತ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕೆಂದು ಸಸ್ಸೂರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕೇತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಹೊರ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಸೂಚಕ – ಸೂಚನೆ – ಸೂಚಿತ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಸೂಚಕ (ಹೇಳುವವನು) – ಸೂಚನೆ (ಹೇಳುವ ವಿಷಯ) – ಸೂಚಿತ (ಯಾರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅವನು.) ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು. ಬರಹಗಾರ – ಬರಹ – ಓದುಗ, ನಾಟಕಕಾರ – ನಟ – ಪ್ರೇಕ್ಷಕ, ಭಾಷಣಕಾರ – ಭಾಷಣ – ಕೇಳುಗ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸೂಚಿತಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೂಚಕ – ಸೂಚಿತ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಭ್ಯಾಸ ಮೀಸಲಾಗಿರಬೇಕು. ಭಾಷೆಯ ಸಾಂಜ್ಞಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಅದರ ಶಾಬ್ದಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುರುವುದರಿಂದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೆ ಅದು ಹೇಳುವ ವಿವರದ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. 'ಮರ'ವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವೇ ಹೊರತು ಯಥಾವತ್ತಾದ ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯು ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ನಿಯಮವೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸನ ಕೆಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಮೂಲತಃ

ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ. ಭೂಗೋಳ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಕೇವಲ ಪಂಡಿತನಲ್ಲ. ಆತನಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದನ ಮನೋಭಾವವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಆತನು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ, ಅದನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಆತ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಆತ ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತೀಕಗಳು ಅನ್ವಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಯೆಂಬುದು ಆತನ ವಾದ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರತೀಕಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಭಂಜನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಇನ್ನಿತರ ವಾದಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ನೇರವಾಗಿ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಾದಗಳನ್ನು ಮತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಭಾಷೆಯ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸದೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಇನ್ನಿತರ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಜೊತೆಗೆಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಂತಿಲ್ಲ; ಅದು ಏನಿದ್ದರೂ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ. ಅಂದರೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಭಾಷೆಯ ಆಂತರಿಕ ರಚನಾ ಕ್ರಮ. ಅದರ ಹೊರ ರಚನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಎರಡು ಬಗೆಯದು: ಕ್ರಿಯಾ ರೂಪಿಯಾದುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ, ವಾಕ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಎರಡನೆಯ ಬಗೆ. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದು; ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯು ಮಾತಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗ ಅದರ ರೂಪವು ಮಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಸಹಯೋಗ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಹೊರ ರಚನೆಯ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಸ್ವರೂಪವು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಆತ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಕೂಡಾ ವಿನ್ಯಾಸದ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೆಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಚಾರ. ಫುಟ್‌ಬಾಲ್ ಆಟದಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ ಕೊಟ್ಟವರು ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಒಳಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ರಚನೆ ಕೂಡಾ. ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್, ಅದರ ಘಟಕಗಳನ್ನೂ (Mytheme) ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಒಳರಚನೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್

ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವಿನ್ಯಾಸದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಆಂತಿಕ ಸಪಯೋಗ ಮತ್ತು ರಚನೆಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಆತ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ವಿನ್ಯಾಸದ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾರೂಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ವಿವರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಮುಖಾಂತರವಷ್ಟೇ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ವರ್ಗಾಂತರ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಭಾಷೆಯ ಧ್ವನಿಮಾ, ಅದರ ಬಳಕೆ ಅದು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಮಿದುಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತಾನೆ? ಆದರೂ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಗಮನವಿರುವುದು: ನೇರವಾಗಿ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ವಾದವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿನ್ಯಾಸದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಆತ ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋನಿಗೆ ಅನುಮಾನವಿದೆ.

ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಯೂ ಒಂದು. ಆದರೆ ರಚನೆಯು ಕೇವಲ ಮಾತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ರಚನೆಯನ್ನು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ರಚನೆಯು ಅರ್ಥ ಹೀನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಅದರ ರಚನೆಗೂ ಇರುವ ಸಮಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಳ್ಳೆಯವರನ್ನಾಗಿಯೂ ಭೂತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಟ್ಟವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಆಶಯವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೆವ್ವಗಳು ಯಾಕೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸನ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲವು ಬಂತೋ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ದೇವರನ್ನು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ

ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮುಂದೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇತ್ತು. ಅಂದರೆ ಅವರು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇತ್ತು. ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯು ಬೇರೆಯೂ ಇತ್ತು. ಆಗಣ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯು ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಓಘವೂ ಆಗ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಳೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ವಿರೋಧಿಸಿತ್ತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಬರೀ ಕಟ್ಟುಕತೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿತು. ಅವರಿಗೆ ಆಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ, ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೆಚ್ಚಳವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದೆ. ಹಣವು ಈಗ ಮತ್ತಷ್ಟು ಚಂಚಲವಾಗಿದೆ. ಯಾರ ಕೈಯಲ್ಲೂ ಹಣವು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಆಸೆ ಬುರುಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ನಮ್ಮ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿನಿಮಯವಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಈ ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತಕ್ಷಣವೇ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲಾವಕಾಶವನ್ನೂ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಕಾಲವೂ ಇತ್ತು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇತ್ತು. ಯಾವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು

ಮಾಡಿದವೋ ಆಗ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಬರಹ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಬರಹವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಬದಲಿಸಿತು. ಬರಹವನ್ನು ಅದು ಮಾರಲು ಶುರುಮಾಡಿತು. ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಬರಹವೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಬರಹವನ್ನೂ ಮಾರಾಟದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಬಂಡವಾಳವು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಬರಹವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಹಣ ಮಾಡಲು ಇರುವ ಸಾಮಾಗ್ರಿ ಎನ್ನುವ 'ಭಾವನೆಯು ಬಂದದ್ದೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಬಂಡವಾಳವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹೊಸತಾದ ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಎದುರು ಬಂತು. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಯಿತೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದಾರಿಯೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಬಂಡವಾಳದ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಜಮಿನ್ದಾರಿ ಪದ್ದತಿಯ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವನ ಭಾವನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸದಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಹೇಗೆ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಬದಲಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಕೇತಿಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದುವೇ ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದ ಕಾಫ್ಕಾ ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹಾದಿಯನ್ನು

ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವರು. ಲಂಕೇಶರ ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದಾರಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಫ್ಕನೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ವಾಸ್ತವವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂದಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈಗಿನ ವಾಸ್ತವವಾದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹಾಗೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಾಜವೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾರದರ್ಶಕ ಭಾಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಡಗುವಿಕೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಹೇರಳವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಯು ಕೂಡಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಓದಲು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಏಕಾಂತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ ವಿವರವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಫುಕೋಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಮೊದಲು ರಚನಾವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಅನಂತರ ಅವನ ವಾದವು ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಆದರೂ ಅವನು ಈ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮೌಲ್ಯವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಲೆಯೂ ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದಾರೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗಳು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದರ ಅರ್ಥ ಯಾವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಧರ್ಮ ಎನ್ನವಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಸೂಡೋ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು : ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೋಷಕರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನಾವು ಅಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವರ್ಗವು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು

ಕೊಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ತಾನೇ ಸರಿಯೆಂದು ಅದನ್ನು ನೀವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಾರದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೀವು ಧರ್ಮದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿರಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀಡುವುದು ಆಜ್ಞೆ, ಮತ್ತು ಆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಪರಲೋಕದ ಸುಖ. ಅದು ಜೆಹಾದಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಧರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕರನ್ನು ಒಂದು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಒಂದು ಕೋಮು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಧರ್ಮದ ಸಣ್ಣತನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭ ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಭ್ರಮೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆರಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತನ್ನ ಯಜಮಾನ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕೂಡಾ ಎಲ್ಲ ಜನರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಧರ್ಮವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೆನ್ಸಾರ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಕೂಡಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭ ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಸಂಘಟಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಬುನಾದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಿರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮೃಗಗಳಂತೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಗಿತ್ತು. ಸಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬಹುದು ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ

ನಾಶ ಖಂಡಿತಾ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿವಿದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮಗಳೂ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿವೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಈಗ ತಾವು ಧರ್ಮತೀರರು ಎಂದು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬಂದಿದೆ. ಈಗ ತಮಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವುದೇ ಕಚೇರಿಯ ಅಟೆಂಡರ್‌ಗಳು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ತಾವು ರಾಜಕೀಯ ಮುಗ್ಧರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಯೇ ತರ್ಕವಾದಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೀಗ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮದ ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ. ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉದಾರವಾದಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಆವರು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಾಗ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಾಗ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ. ಕಷ್ಟ ಬಂದರೆ ಅವರು ದೇವರನ್ನೂ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮವೆ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಚರ್ಚ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡಿತ್ತು ಎನ್ನವುದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸ. ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಘರ್ಷವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸುಡುವುದು, ಅವರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವುದು, ಅವರ ಕೈ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಡಿಯುವುದು ಮಾಡಿತ್ತು. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಚರ್ಚ್ ನಂಬಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು

ಚರ್ಚೆ ವಿವರಿಸುವುದು ಬೇರೆಯದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವರಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭೌತಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಒಂದು ಆಯುಧವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯವಾದ ಬಿಡುಗಡೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅವರ ಹತಾಶೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವ ಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಯಾಕೆ ಖಿನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ದುಃಖಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವದರ ಕಾರಣವು ಕೇವಲ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಾವು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಗಳಿಗೆ ಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋಚಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬದಿಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದೇವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಥಾನಾಂತರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಧರ್ಮ, ಹಿಂಸೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಲಸು ಮೇಲೋಗರವಾಗಿದೆ. ಜನರೂ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವು ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸ್ಥಳಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಅದನ್ನು ಯಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೂ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತನಂತೆಯೋ ಒಬ್ಬ ಅನುಯಾಯಿಯಂತೆಯೋ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಮಾಡುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ನೋಡುವುದು. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ

ಜನರು ದೇವರ ಸೇವಕರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಜನರನ್ನು ದೇವರ ಸೇವಕರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ದೇವರೇ ಸರ್ವ ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತನೆ. ಅವನು ದಯಾಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರೆ ಸರ್ವ ಕಷ್ಟವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಪಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮ. ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾದ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರರೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೂಇವೆ ಎನ್ನವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕದ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಮತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪುನರ್‌ಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮತ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ಧಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಯೋಗದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಳವಡಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು.

ವಂಶಾವಳಿ

ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಕು ನಮ್ಮನ್ನು ವಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಕನ್ನು ವಶಮಾಡುವವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ವಾಗ್ವೈಶ್ಯರು ಮತ್ತು ವಶ್ಯ ವಾಕ್ಕುಗಳು ಭಿನ್ನ. ಮಾತನ್ನು ಒಲಿಸುವುದು ಒಂದು ಥರವಾದರೆ ಮಾತೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ. ನಾವು ಮಾತಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ ಅಥವಾ ಅದೇ ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ತ ಎನ್ನುವುದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ದೇವರು ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು? ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಆಯಿತು. ಒಬ್ಬ ತಜ್ಞ ವೈದ್ಯನಿಗೆ ಇರುವುದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಜ್ಞಾನ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಕೆಲವು ಜನರಿಗೆ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ ಆದರೆ ಯಾವುದು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮನಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮಾರ್ಜಿನ್ ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾಲವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೂತು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಂಶಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ಯಾವುದು ಅವರ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ನೆನಪು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯು ಅಸಾಧ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಂಶಾವಳಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಸಂಹಿತೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಮೌನಗಳೂ ಇವೆ. ಅಧಿಕಾರವೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. (ಫುಕೋ

-ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಬಿ ಡಿಫೆಂಡೆಡ್) ಇದಕ್ಕು ನಾವು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ವಂಶ ಎನ್ನುವುದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಇದು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸ ಬಲ ಎನ್ನುವ ಥರ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಬ್ಯಾಸಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ರೂಢಿಯಂತೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ನೀಶೆಯು ಹೇಳಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಅನುಸರಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನೀಶೆಯು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದ: ನೈತಿಕತೆಯ ವಂಶಾವಳಿ (ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ಮೊರಲ್ಸ್) ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಗಳು ವಂಶಪಾರಮ್ಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಂದೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಲಿಸಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಶಾಲೆಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ರೂಢಿಗಳು ನಮಗೆ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಗುರಿ ಮತ್ತು ದಾರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಳನೋಟವೂ ಜ್ಞಾನದ ಮಾರ್ಗವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಹೊಸದಾದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ನವೀಕರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗದೇ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ,ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಜನರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಾನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಮಾತಾಡದ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಫುಸಕೋನ ಈ ವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವುದು ನಡೆದಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಇದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನ ವರೆಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ, ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ನೈತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ಇದೆ.

ವಿದ್ಯಮಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ (ಫೆನಮಾಲಜಿ)

ನಾವು ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿದ್ಯಮಾನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಾಲಿಗೆಯು ರುಚಿಯನ್ನು, ಮೂಗು ಪರಿಮಳವನ್ನು, ದೇಹವು ಶಾಖವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಂವೇದನೆಯ ಗುಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮೂಗಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ನಾಲಿಗೆಯು ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಕೈ ಬೆರಳುಗಳು ಬರೆಯುತ್ತವೆ. ದೇಹದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಗುವ ದೈಹಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ದೇಹದ ಒಂದು ಅಂಗಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವು ಇಡೀ ದೇಹದ ಅನುಭವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾನಸಿಕವೆಂದೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ನನ್ನ ಅನುಭವ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಸೂಚನೆಯು ಮಿದುಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ದೇಹವು ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕಾಲನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಅವನು ಇಡೀ ದೇಹವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾಲನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಿದುಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅನಸ್ತೇಶಿಯಾವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ನೋವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ನಮಗೆ ಜೀವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಏಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಎಂದರೂ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಆಗುವುದು ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಾವೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಗಳು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳ ರಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದಿದ್ದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿವೇಕದಿಂದ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ದೇಹವು ನಮಗೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ದೇಹವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಮ್ಮ ಗಮನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕಿದೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಬರ್ಗಸನ್ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾವನೆಗಳು, ಸಂವೇದನೆ, ಗುಣಗಳು, ಚಲನೆಗಳು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇರುವುದು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ಅವನ ವಾದ. ದೇಹಕ್ಕೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು, ದೇಹ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ರಚನೆಯೊಳಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜಾನೆಟ್ ಈ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾರ್ತ್ರನೂ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹೊಸ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ಹೊಸದಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹಳೆಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವರ್ತಮಾನ, ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಭೂತ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕವಾದ ಅವಕಾಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವು ಸಮತೋಲನವಾಗಿದ್ದಾಗ ನಾವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಜೀವನಕ್ಕೂ

ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನನ್ನ ದೇಹಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ದೇಹವು ಬೇರೆ ಆತ್ಮವು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ. ಜ್ವರವು ಬಂದರೆ ದೇಹವು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೋವಾದರೆ ಅದರ ಗಾಯಗಳು ದೇಹಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ನೋವು ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಅವಕಾಶ

ಈ ಅಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ರಚನೋತ್ತರವಾದ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕವನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತರುವಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಿಯಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಕೆಲವು ಸಂಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಹೇಳದೆ ಉಳಿದಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದು ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲರೂಪ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರ. ಅದರ ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಫುಕೋ ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಟವಿಸ್ಟಾಕ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್)

ಸ್ವಯಂಬಲ

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ರೊಮಾಂಚನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಜನರನ್ನು ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪನ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳು ಕಾಮದ ಉದ್ದೀಪನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯಿತು. ಆಗಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರೂಪವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಗ ಅನೇಕ ಸ್ವಗತವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ

ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಬದಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಬಯಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇಮ್ಮಡಿಯಾದವು. ಇದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ತಿರುವು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಹೆಡಗ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅವನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ (ನೋಡಿ: ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಕಂಪ್ಲೀಟ್ ವರ್ಕ್ಸ್ ಪುಟ ೪೦೨) ಅಹಮಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಬಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. (ಅದೇ) ಅವನು ಯಾವುದೇ ಭಾವನೆಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ ೯೭) ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಫ್ರಾಯ್ಡ್ - ಸ್ಟಡೀಸ್ ಆನ್ ಹಿಸ್ಟಿರೀಯಾ) ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ೧೯೧೨ ಟೋಟೆಮ್ ಅಂಡ್ ಟಬೂ ೧೩) ನೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಕನಸುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಫ್ರಾಯ್ಡ್ - ಇಂಟ್ರಪ್ರಟೇಶನ್ ಆಫ್ ಡ್ರೀಂ ಪುಟ ೫೭೪) ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆ, ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಳು ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ ೫೭೫ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ) ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆಯಿತು. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಏನು ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಮೊದಲ ಸಾಲಿಗೆ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಳಿದವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಗೌಣವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರೆಕಾನಿಯಸ್ ಥೆರಪಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು

ಹೇಳಿವೆ. (ಅವನ ಕಾಲ ವಿಲೆಮ್ ರೆಕೆ ೧೮೫೭– ೧೯೫೭) ಅವನು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಬಹುದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಯೋಗವು ಅನಂತರ ಓರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಮೋಡ್ ಎಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಅವನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದೇ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ದೇಹವನ್ನೂ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅವನು ದೈಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಕಾಂತಿಯ ಶಕ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಬಯೋಇಲೆಕ್ಟ್ರಿಕಲ್ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೆ. (ಜೇಮ್ಸ್ ದೆಮೆಯೊ ೧೯೯೯ ದ ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಅಕ್ಯುಲೇಟರ್ ಹ್ಯಾಂಡ್ ಬುಕ್. ಪುಟ ೧೨ ನಾಚುರಲ್ ಎನರ್ಜಿ ವರ್ಕ್ಸ್ ಯು,ಎಸ್ ಎ) ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದನ್ನು ರೆಕೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಲಿಬಿಡೋ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೆಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಭಾವನೆಗಳು, ವರ್ತನೆಗಳು, ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಬಾಲ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ದೊಡ್ಡ ಹುಡುಗರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಜತೆಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಹುಡುಗಿಯು ಕೋಪಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಇದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಅದೇ; ಪುಟ ೧೬) ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಭಯವು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಲೈಂಗಿಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೇ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಬಯೋಎನರ್ಜೆಟಿಕ್ ಟೆನ್ಶನ್ (ಪುಟ ೧೪) ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಮೊದಲು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪಿದರು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಅವನು ಸೆಕ್ಸ್ ಎಕಾನಮಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ; ಪುಟ ೧೫) ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೆಕೆಯದು ಬಯೋಸೈಕೋ ಥೆರಪಿಯಾದದ್ದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಿರುವು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. (ನೆಲ್ ಸ್ಕಿಲೊಡ್ಜ್ ೨೦೧೧ ಟವರ್ಡ್ಸ್ ಎ ಪೇಶಂಟ್ ಸೆಂಟರ್ಡ್ ಅಂಡರ್ ಸ್ಟೆಂಡಿಂಗ್ ಆಫ್ ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ ಥೆರಪಿ)

ಬಹುತ್ವ

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಸತ್ಯದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವವನ್ನು ಈಗಲ್ಟನ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಅವನು ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೋತ್ತರ ಸಂಗತಿಯುನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಜವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಅಕ್ಷೇಪವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ನೋಡದೆ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಕೆಲವು ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ವಾದ. (ಅದೇ) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಬರೀ ವರ್ತಮಾನವು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಭೂತದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭೂತಕಾಲ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲ, ಆಧುನಿಕತಾವದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಮತ್ತೆ ಕೇಂದ್ರ ಎರಡೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಅದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಅದು ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಏಕಾಂತವಾದಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಬರಹಗಳ

ನಡುವೆ ಅದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅದು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯ:ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ನೈತಿಕತೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವವೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯ

ಇದನ್ನು ನೀಶೆ ಮತ್ತು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಇಬ್ಬರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಮೂಲಭೂತವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾವು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯ

ಪ್ರತಿಮೆಗಳು

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಲು ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವಾದ

ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜನಾಂಗವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ದೈಹಿಕವಾದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ದೈಹಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಜನಾಂಗವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಪುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಅಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗವೂ ತಾನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಹಿಟ್ಲರ್ ಹೇಗೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಂದು ಈ ಬಗೆಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.ಅಸಹಜವಾದ ಗುಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗೀಯ ಗುಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಯೋಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಜನಾಂಗವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನ್ಯ ಜನಾಂಗದ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಹೇಳಿಕೆಗಳು

ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಆಶಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಇದನ್ನು ಗದ್ಯ ಅಥವಾ ಹೇಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಇಂಥದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ ರಚನೆಗೆ ಮಾದರಿಯು ಇದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ.ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಸ್ವರೂಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬರಹದ ಮಾದರಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು

ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪವಾಗುವುದು ವಿವಿಧ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಈ ನಿಲುವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಮಾತುಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಏಕತೆ

ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಹ್ಯೂಂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿವಾಗ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅನನ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳ ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಒಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯ

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಹ್ಯೂಂ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಏನಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಒಂದು ಅಲಿಖಿತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವಾದವೆಂದರೆ "ಏ" ಎನ್ನುವನು "ಬಿ" ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿಯು ಏ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏ ಮತ್ತು ಬಿ ಎನ್ನುವವರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯಾದರೂ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಆಲೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಇದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹ್ಯೂಂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ತರ ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೇವರು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ನಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನು ನಮಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಇರುವ ಏಕೈಕ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತೀರ್ಮಾನವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ಥರ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಬಂಧನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವುದು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಶಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಂತಿರುವುದು ಕಾರಣದ

ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ. ವಸ್ತು, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ತರ್ಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ

ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಇತರರು ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಉಳಿದದ್ದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಲಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಸ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಅದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವಾಗ ಹೊಸದಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು. ಅದು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುವುದು ಮೂಲತಃ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ನಾಯಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಎಂದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಬಾಹ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಹೂ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ

ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವರಣೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕೂಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೂರು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಾಲ್ಕು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಆದರೆ ವಿವರಣೆಯು ಅನುಭವದ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕವೇ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಸಹನೆಯು ಇಲ್ಲ. (ಕಾಂಟ್, ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್) ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಿದ್ದಾನೆ. ನಿಯಮಗಳು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವೂ ಕಾರಣ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು, ಬರಹ, ನಡಿಗೆ, ಅಡುಗೆ, ಊಟ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನೈತಿಕವಾದ ಕಾನೂನುಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಋಣಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ನಮಗೆ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಯೋಚಿಸದೆ ಅದನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದರೆ ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಈ ವಾದವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಹೌದು. (ನೋಡಿ: ಲುಕಾಕ್ಸ್, ಸೋಲ್ ಅಂಡ್ ಪಾರಂ)

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯೇ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಕೂಡಾ ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಒಳನೋಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊದಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳು ಕೂಡಾ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಒಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಒಪ್ಪದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ನೈತಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಡುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವವೂ ಆಗಿದೆ. ಫುಕೋ ಕಾಕಿಣ ವಾದವನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ

ಇದನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಕಾಂಟ್ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಭಿರುಚಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಲೆಯು ಕಲೆಯೂ ಹೌದು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಕಲೆಯನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಸುಂದರವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಉನ್ನತವಾದವಾದ ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಅಮೂರ್ತವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯ, ಅದರ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಗೆ ಇರುವ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂವೇದನೆಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ನಾವು ನೀಡುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ರೂಪಕದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯೆಂದು

ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯೂ ಆಯಿತು.) ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಗುಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗವು ತನ್ನದಾದ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಸ್ಯವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ, ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗ ಮುಂತಾದ ಮಾದರಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪಗಳೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದ್ಧೇಶಿತ ಮತ್ತು ಉದ್ಧೇಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಸುಖವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೂ ಅದು ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರೆಯುವುದರಿಂಧ ಸುಖವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಗುರಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ [illegible]ಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸೌಂದರ್ಯವು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವುದು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪಕ್ಷಪಾತದ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು ನಮಗೆ ಖುಷಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿರುಚಿಯು ಕೂಡಾ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಕತೆ. ನಿಸರ್ಗವು ಸುಂದರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಚಿತ್ರದಂತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ ಆದರೆ ಇವರಡೂ ಮನಸ್ಸಿನದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಕಾರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಒದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎರಡು ಥರ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ಗಣಿತದ ಮಾದರಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ. ಗಣಿತದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಲ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಸ್ತಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸೀಮಾತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಅಂದರೆ ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಒಳನೋಟವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ದೇವರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮತ್ತು ನಾವು ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಯತಿವಾದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು ದೇವರ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಬಿಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ನಿಸರ್ಗದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗದ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಗ್ರವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅದು ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವು ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ನಿಸರ್ಗವು ಆಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೀರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಯಕೆಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ್ನು ಬಯಸುವುದು ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದದ್ದು. ಧಾರ್ಮಿಕರು ಇದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಫುಕೋಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಕಥನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಣ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದು ಖುಶಿಯಾಯಿತು ಅಥವಾ ಖುಶಿಯು ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಬರೀ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕದೆ ಹೋದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು

ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ಹಾಗೆ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಭೌತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅನುಭವದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಸ್ವಂತದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದರೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ತರಹ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವಲಂಬಿತರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರರು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಂಧನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರೂ ಆಗುವುದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸುಖವನ್ನು ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ನಿಯಮವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. (ದಿ ಎಕಾನಿಮಿಕ್ ಅಂಡ್ ಫಿಲಾಸಫಿಕಲ್ ಮ್ಯಾನುಸ್ಕ್ರಪ್ಟ್ 1974 ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಹೆಗೆಲ್ಸ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಇನ್ ಜನರಲ್) ಹೆಗೆಲ್ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನು ಸ್ವಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ಸಾರ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೆಗೆಲ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣ, ಸ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೂಗು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಯಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. (ಅದೇ) ಸ್ವಂತವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತಹುದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಉಂಟಾಗುವುದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮೂಹದ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು

ಆಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ನಮಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹಾಗೂ ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಏಕ ಮುಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತವಾದವು ಬರೀ ಒಂದು ಧ್ರುವೀಕರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಧ್ರುವೀಕರಣವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ನಾವು ಬದುಕುವ ನಮ್ಮ ನಿಜಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಯೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳು ಹಾಗೂ ಯಾವ ಬಯಕೆಯು ಕಾರ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಪಡೆಯುವ ಸಂತೋಷವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಗಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಒದಗುವ ಖುಶಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುಕತೆ ಎಂದೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪುರಾಣವೆಂದೋ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಇಂದ್ರಿಯ)

ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ

ಸಾರ್ತ್ರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾರ್ತ್ರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭರವಸೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕು– ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೇ ಕಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೇ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಅದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಕಲೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬರವಣಿಗೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ವಿಮಾನಯಾನವಿದ್ದ ಹಾಗೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಘೋರ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಬರೆಯಲು ಅವರದೇ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕರು(ಲೇಖಕರು) ನಿಜವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆ ಬರವಣಿಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ನಿಜ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಏಕಮುಖವಾದುದಲ್ಲ ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾರ್ತ್ರ್ "ಬಹುವಿಧದ ಸಂಬಂಧ"ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳು ಕೂಡಾ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾರವು. ಕಲೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಸಕ್ತಿ. ನಾವೆಲ್ಲಾ ಕಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ. ಕಲೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ದ್ಯೋತಕವೂ ಹೌದು. ಕಲೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಅನುಭವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು ಇದ್ದಂತೆ. ಆದರೆ ಅವು ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವುದು ಭಾಷೆ, ಉದ್ದೇಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಂದ ಕಲೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬರಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ, ಮಾತು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ನೀತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಗಾತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಸುಖಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅನೇಕವು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟುಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ

ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ವನಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಇವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಾರಣಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಒಂದು ಜನಾಂಗವೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನೇಕರು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಗರು, ತಮಿಳರು, ರೋಮನ್ನರು, ಇತ್ಯಾದಿ ಕರೆಯುವಾಗ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ್ದು ಇದು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ಎಂದು ಹೇಳಿತು ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಇದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಇದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೆಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ್ದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೂಡಾ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸೆಲೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು. ಅದು ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವು ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಿನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬರೀ ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ

ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಫ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್ ಲೇಖಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಬರೀ ನೋಟವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಧ್ವನಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಾರಭೂತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ತಪ್ಪಾಗಿ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿವರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಿನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಖವಾಡವು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡವಾಗಲೇ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಬಿಂಬಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅವರು ತಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಸಿನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ಇನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇಲ್ಲ, ನಾನು ನೋಡುವಷ್ಟು ನೋಡಿದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದವರು ಇನ್ನು ಏನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಉಳಿದವರಿಗೆ ತಾನು ಬಹಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಇನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಿನಿಕರು ವಿರೋಧಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಕತೆಯು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಕ್ಲೈಬ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಡರ್ನೊ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸತ್ಯದ ಪರವಾಗಿರುವ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಭ್ರಮೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಿನಿಕರು ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಣವು ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳು ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ನಿಜದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಣವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಒಂದು

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೆಸೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳು ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಶ ಮತ್ತು ಹಣವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೋಡಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ದೇಶದ ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಳೆಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ದೇವರು, ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಾರಸುದಾರರು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡವರು ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಚೋಮನಂಥವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಹಣ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿ

ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹಣವೂ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಪತ್ತು. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತ ಅದರ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು

ಪವಾದವಲ್ಲ. ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಖರೀದಿ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಆದರೆ ಬರೀ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಖರೀದಿ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಹಣವನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಖರೀದಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಲೆಯೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಣವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಹಣವಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಿಗದಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಸ್ತಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಘುಕೋನವಾದ.

ಸಂಬಂಧಗಳು

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಪಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರವೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ಗುಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳು, ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ತಳಕನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಬಂಧಗಳು ದೂರವಾದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರು ಪರಸ್ಪರ ಅಪರಿಚಿತರೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾಫ್ಕಾನ ರೂಪಾಂತರವು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನು. ಒಂದು ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಪರಿಚಿತವಾದ ನೆಲೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸದೇ ಇರುವುದೂ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದು ಆಗದೇ ಹೋಗುವುದೂ ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಕಿರಿಕಿರಿಯೂ ಹೌದು. ಬಯಕೆಯು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ರಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ರಚನೆಯಿಂದ ರಚನೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಗಳೂ

ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತ. ಕಳೆದುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ನಾವು ವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ನಂಬುವುದು ಬೇರೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವಾದವು ಕೈಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕೆಲವರ ದೂರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವಾದವು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಸರಳೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವತ್ತೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಂಧಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವದ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆಯು ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಪರಸರವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿಯು ಇರಬಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಇರಬಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕನು ಬದಲು ಆದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಕಮ್ಯೂನಿಸಂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಮರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ನವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಈವತ್ತು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ. ಅವರೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲಾಭ ಗಳಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ತಮ್ಮ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವಾದದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಅಂದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಸೂಚಕಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಮನುಷ್ಯರ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕರು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಇದು ಫುಕೋನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹೋರಾಟಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯು ಆಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಹೋರಾಟಗಳು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಗುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಟ್ಟಿನ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಹೋರಾಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕೆಲವು ಹೋರಾಟಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಪರಿಸರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರವನ್ನು, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ರೂಪವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅದರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿದವರು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ಆದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಯಾವುದನ್ನು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಬರೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಹಲಿಗೆ ಜೋಡಣೆ ಹಾಗೂ ಅದರ

ಉದ್ದೇಶಗಳೇ ಮೇಜು ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹಲಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೋಡಣೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವವರು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಣ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬರೀ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಪದವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಅದು ಅನರ್ಥವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಕುತೂಹಲವೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು. ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅನುದ್ದೇಶಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅನೇಕರು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವುದೂ ಅಂತಲೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿವರಣೆಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಂಗವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಕೃತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವವರ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಒಂದು ಸತ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವೆಂದರೆ ಯಾವುದಕ್ಕು ಬರೀ ಒಂದೇ ಉಪಯೋಗವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಗುವೊಂದು ಸಂತೆಯಲ್ಲೋ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲೋ ಕಳೆದು ಹೋದರೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಆ ಮಗುವುದು ಗೋಧಿ ಬಣ್ಣ, ಸಾಧಾರಣ ಎತ್ತರ, ಕುತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಚ್ಚೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳು ವಿವರಣೆಗಳೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು : ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುವಾಗ ಅವನ ಕುತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಚ್ಚೆಯು ಇದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಹೆಸರು ಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಸರು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ಸತ್ಯವೆಂದೋ ಅದುವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಜು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಂದು ಗುರುತು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಕಾನ್ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ

ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಹಾಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾರರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉದ್ದೇಶಿತ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವ ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುವುದು ನಿಜ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಕೇತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಸೂಚಕನು ಇರುತ್ತಾನೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಭವನ್ನು ಅವನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕತೆ, ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಚಕನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಸೂಚನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅರ್ಥ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಅರ್ಥದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥದ ಅನುಭವ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಎದ್ದುಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಅವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಸೂಚಕನು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಿಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರು ಹಾಗೂ ಸೂಚನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬಲಪಂಥೀಯರು ಇರುವುದನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆಯುವವರು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು. ಅವರು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅನ್ಯವನ್ನು ಅದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು

ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜನರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ನಾನು ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ

ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ

ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ನೇರವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯು ರೋಚಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ದೂರ ಹೋಗುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಜಾಗಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಖುಶಿಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭ್ರಮೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತ, ಕಲ್ಪನೆ, ವಾಸ್ತವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ರಚನೆಯು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆಗ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಎರಡೂ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಆದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಅದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೆ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಮಗು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ

ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತಿಳಿವು ಬಂದಾಗ ಮಗುವು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಎರಡೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವಿಷಯವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಅನ್ನುವಾಗ ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನೋವು ಇದೆಯೇ ಎಂದೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎನ್ನುವುದು ಭಿಕಾರಿಗೂ ಇದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಿಗೂ ಇದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಸಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಂಚ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಡಿ ವೈದ್ಯರು ದೇಹವನ್ನು ನಾಡಿಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ನೀತಿವಂತರು ದೇಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ. ನೀತಿಯು ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಊಟವನ್ನು ಆಡಿದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಸಹಜ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನಂತರವೇ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಿವೇಕವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗದು ವಾಸ್ತವ. ಅದು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಾಲವು ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ, ಯಾಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಆಗುವಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ; ಅಭಿಪ್ರಾಯ ; ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತು, ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಅನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯತೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಹೊಸ:ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದವು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 13ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 18ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಯುಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ 19ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜವಾದದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಿರಿಯುಚಲ್ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳೇ ಭಿನ್ನ. (eric fromm - marx's concept of man 1961 milestones of thought fredrick ungar publing co newyork p67) ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಂತೆ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಭೌತಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಆಗುವಿಕೆ' ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಅನಿಶ್ಚಿತ ಮತ್ತು ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದ ನಡವಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಭೌತಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗುವಿಕೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪನ್ನ. ಪೂರ್ವಕರ್ಮದಿಂದ ಅಥವಾ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಇದು ಘುಕೋನವಾದ.

ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ

ನಾವು ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ. ಅವನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ : ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ (ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಅಂಡ್ ಡಿಫರೆನ್ಸ್)

ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ, ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅವನು ಆಗುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಆಲೌಕಿವಾದ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ವಿಧಿಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಾಗೂ ಅದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆಗಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಆಗುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಈ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ನಾನು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಯಾಕೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇವೆ. ನಾನು ಅಂದರೆ ನಾನು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ನಾನು ಅಂದರೆ ನಾನು ಎನ್ನುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನನ್ನತನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಂದರೆ ಬಿಯು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ ಗಿಡವೆಂದರೆ ಗಿಡ. ಅದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪದವಿದೆ. ಅದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟೀನಿಂದ ಬಂತು. ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ಥರ ಎನ್ನುವುದನೂ ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅ= ಅ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಕ=ಕ ಅದು ಅ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ರಾಮ ಅಂದರೆ ರಾಮ. ಭೀಮನು ರಾಮನಲ್ಲ. ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮರಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದರ ಥರ ಮತ್ತೊಂದು ಎನ್ನುವಾಗ ನಾವು ಈ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ರಾಮ ಅಂದರೆ ರಾಮ ಎಂದಾಗ ನಾವು ಅವನು ಭೀಮನು

ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ತನ್ನ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ಯಾರು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗುತ್ತಾರೆ ಯಾರು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಉತ್ತರಿಸಬಹುದು. ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆ ಅಂದರೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯಂತ್ರಗಳು, ಸಂವಹನಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವು ಬದಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಬದಲಾದಾಗ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಮನುಷ್ಯನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಡಿದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಮಾಡು, ಚರಿತ್ರೆ, ಅರಿಯವಿಕೆ ಇವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅವನು ಒಬ್ಬನೆ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಅಲ್ಲ, ಬಡಗಿಯು ನಾನು ಈ ಮೇಜನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಾನು ತಪ್ಪುಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಮರವು ಇತ್ತು ಬಡಗಿಯು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ, ಕಚ್ಚಾಪದಾರ್ಥವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅಂದರೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಈಗಾಗಲೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಕರವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂದು ಕರೆದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಅಲ್ಥೂಸರ್ 1976 ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪು 43) ಆಗುವುದು ಯಾವುತ್ತೂ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and

Existence the university of chicago press p.18) ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನವು ನಿನ್ನೆ – ಈವತ್ತು ಮತ್ತು ನಾಳೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p.10)

ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನ್ಯತೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ದೆವ್ವಗಳು ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನವಾದ. ಯೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಅನನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾಲಬದ್ಧವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೃದಯ ಅಥವಾ ಮೆದುಳಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆಗುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಬದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಬಾಹ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗುಣದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಒಳಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಯಮಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅವು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಂತರ್ಗತ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾರ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬರೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಅಥವಾ ಬರೀ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯಲಾರವು. ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹೆಗಲ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪುರಾಗಿವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು

ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅವನು ಪರಿಭಾಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಏಕಪದ್ಧತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮನುಷ್ಯರ ಶಕ್ತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಯಾರೂ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಸ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾರರು. ಅವು ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಸಂಘರ್ಷವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶವಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಅವು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜೀವನವು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಾವೆಲ್ಲಾ ದೇವರ ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತು ಒಂದು ಭಾವನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ನಾವು ಸೋದರರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇವು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಇವು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜನರನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ಬಾಹ್ಯ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅದು ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ

ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. Gramshi-Prison note book

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ

ಸಾರ್ತ್ರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p. 16) ಅದನ್ನೇ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಕೆಲವನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವ ಹಾಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವು ಇದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲ. ದೇಸಾಯಿಯವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸುರಕ್ಷಿತವಾದ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗ ಸೂಚಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ದಾರಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಾನು ಮನುಷ್ಯನು ಆಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ತನ್ನತನದ ಅರಿವು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಚಲನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ನಾವು ಆಗುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಫುಕೋನ ವಾದವಿದು.

ನಿಸರ್ಗ

ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಂಬಿಕೆಯು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ್ದು. ಆದರೆ ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೇ

ತರ್ಕದ ಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅದರ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇವುಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆಗಿರುವುದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಗುವಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪರಿವರ್ತನೆ

ಆಗುವಿಕೆಯು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾದ್ದು ನಿಜ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದೇಸಾಯಿಯವರ ಗೌರೀಶ ಮೊದಲಾದವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಧ್ವನಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಿರಂತರ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಗುವಿಕೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವಾಗ ಸರಿಯಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ರಸ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಬಂಧನವಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕ್ರಿಯಶಾಲಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಯಾರೋ ಬರೆದು ಇಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಭೂತಕಾಲವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಒಬ್ಬರ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ

ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮೂಹದ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಿದು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳದ ಕಡೆಗೆ ಬೇಗನೆ ಚರಿತೆಯು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನು ಸ್ವಯಂ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿದೆ. ಆಗವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ನಾವು ಮಾತ್ರ ಕಾಲವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಾಲವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ವಿಧಿ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಆಶಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದು. ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಆಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದವನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಆವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆಯೇ ನಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರು ಏನಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಮುಂದೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಏನಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಅದು ಭೂತಕಾಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದು ನಿಜ. ಆಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಯೋಜನೆಯು

ಒಂದು ಥರ ಇದುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಭೂತಕಾಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದೂ ಬದಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಳೆದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅದು ಮಹತ್ವದ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಆಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದೆವು. ಕಾಲದ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಉಳಿದ ಅದ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆದವು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆವು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಮುಂತಾದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದದ್ದು ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳ ಅನಂತರ. ವಾಸ್ತವದ ಸತ್ಯವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮುಕ್ತತೆ, ಕುತೂಹಲ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅನಂತರವೇ ಬಂದವು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ಆಯಾಮವೂ ಬಂತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಿಕರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಕ್ರಮವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕ್ರಮ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದ ತಿಳುವಳಿಕೆ

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡವಾಗ ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುನ್ ಒಂದು ಸಮೂಹದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ರಾಜಕಾರಣ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಿನಿಮಾ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ನಮಗೆ ಭಾಸವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ರೋಸಾಲಕ್ಸೆಂಬರ್ಗ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಯಾವುದನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಾಗ ಒಂದು ಮೇಲು ರಚನೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ

ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ಪಕ್ಕನೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಧೋರಣೆ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬರುವುದು ನಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ವಿಷಯಗಳು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸುಲಭ. ಅದನ್ನು ಅಗೋಚರ ಎಂದರೂ ಜನರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಕಾಣಿಸುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿ ಹೇಳಿ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂತುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಗೆಲಿಲಿಯೋಗೆ ಆದ ಕಷ್ಟವು ಆ ಬಗೆಯದು. ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ. ಆದರೆ ಜನರು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸತ್ಯವು ಜನರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಜನರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನೀರು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಲಜನಕ ಮತ್ತು ಆಮ್ಲಜನಕವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು

ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರಿಗೆ ನೀರು, ಬೆಳಕು, ಭೂಮಿ ಎಲ್ಲವೂ ದೇವರ ರೂಪವೇ. ಜನರು ಯಾವುದನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆದರೋ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಹಾನಿಯು ಆಗದಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯವನು. ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಪರ ಗೊತ್ತಿದೆ. ದೇವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವನು ಸೈತಾನ ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದು ದೇವರ ಕೊಡುಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ದೇವರ ಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅಂದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಗೆಲಿಲಿಯೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮೊದಲಾದವರು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಒಂದು ಎರಡಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಜನರು ಪರಕೀಯರನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ್ದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೂಲತಃ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದು ಭೂತಕಾಲವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹುಡುಕುವುದು ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಥವಾ ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಜಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಕೇವಲ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಕೇವಲ ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ,ಸ್ವಂತದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದವನು ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಲೆಯೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಇವು ಜವಾಬ್ದಾರಿ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಇವುಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಯಿತು. ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ

ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಫುಕೋ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಅಸ್ತಿತ್ವ

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಾಸ್ತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಖಾಲಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ವಾಸ್ತವವು ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯವಿದೆ. ನಾವು ನೋಡುವ ಹುಲ್ಲು, ನಾವು ನೋಡುವ ಹೊಳೆಯು ಕೂಡಾ ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಕಾಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಾಚೆಗೆ ಕೂಡಾ ವಿಸ್ಮಯಗಳು ಇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗಲ್ ಮೊದಲಾದವರು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಶೂನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗಲ್‌ನ ವಾದ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನಾವು ಈಗ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವಿವರಣೆ, ದೇಹವಿಜ್ಞಾನ, ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದು ಫುಕೋನ ಪ್ರಮುಖವಾದ.

ನಂಬಿಕೆ

ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿತು. ಅದು ನಮಗೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತವು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಅದು ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಲಿತದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನಾಂಗಗಳು ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ದೇವರುಗಳು ಅಲ್ಲ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವೇ ಪರಿಪೂರ್ಣರೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಕಾಸವು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಉಪಯೋಗತಾವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೆಚ್ಚು ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ನೋಟಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈವತ್ತು ಬರೀ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೂ ಅಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಿಂತಕರು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜೀವನ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರದ ನೆರವು ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಗಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಗೂಢವಾದ್ದನ್ನು ಅದು ದೇವರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಕೆಲವನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯ

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ದಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶವಾದಿಯು ಮಾತ್ರವೇ

ಸತ್ಯವನ್ನು ತಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಥರ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲ. (ಲಕಾನ್ ಸೆಮಿನಾರ್ 8 16– ಜನವರಿ 1963) ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಥರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಭರವಸೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ತೋರಿಸುವ ಹಾದಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಒಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋಲು ಮತ್ತು ಗೆಲುವಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಧಿವಾದವು ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುವ ದಾರಿಗಳು ಬೇರೆ. ಅದು ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಹಾದಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಧಿವಾದವು ಒಂದು ನಿಯತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಧಿವಾದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳು ಇವೆ. ಎರಡರ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ದಾರಿಗಳು ಇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಆಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ದೇವರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅದು ಕೈಯಲ್ಲಿನ ನೆಲ್ಲಿಕಾಯಿಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ದೃಶ್ಯ–ಅದೃಶ್ಯ

ಕೆಲವು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಕಾಸವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಫುಕೋ ವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪನೋಪ್ಟಿಸಿಸಂನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಬೆಳೆದದ್ದು ಕಾಲದ

ಮೂಲಕವೇ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮೂಲಕವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಹೌದು. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಅದರದೇ ಆದ ಕೆಲವು ನೆಲೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು. ಕಾಲದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಹುದುಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಾಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ನಿಜವಾದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಎದುರು ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಚಾ ಅನುಭವಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವುದನ್ನೋ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಆಶಯಗಳು ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ಉತ್ಪಾದನೆಯು ತರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಆ ಥರ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ತರ್ಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಮಾನದಂಡವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವ ಅನ್ವಯನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಅದು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಯಾವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನ್ವಯವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಕಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆದವು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಮತ್ತು ಅದರ

ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತಧರ್ಮಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿತು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಇರುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ಕಾಲವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವು ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಮಯವು ಗಣಿತವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ಅಂದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಚಂಚಲವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಆಗಿದೆ. ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಇದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮಾನದಂಡ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಇನ್ನೊಂದು ಶಿಸ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳೂ ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಮತ್ತು ನ್ಯೂಟನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟವು. ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆಯಿತು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಇವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇಲ್ಲ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ (ಅಲ್ತೂಸರ್ 1974 ಎಸ್ಸೆಸ್ ಇನ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪುಟ 68) ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಕಾಸ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ (ಅದೇ 69) ಆದರೆ ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟ ಮನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದ್ದವು. ಗೆಲಿಲಿಯೋನ ಒಳನೋಟಗಳು ಅನಂತರ ಒಂದು ನಿಯಮವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅನುಭವ

ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದವಾಗಿದೆ. ಘಟನೆಗಳು, ಅಭ್ಯಾಸಗಳು: ಸಂಬಂಧಗಳು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಆಂತರಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆದವು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ. ಕಾರಣಗಳು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯದ ಅಂಶಗಳು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆದವು. ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆದವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದವು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನಗಳೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಅನೇಕವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಂದದ್ದು ಇಲ್ಲಿಂದ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ. ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂದರೆ ಅದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಬಂತು. ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶ, ವರ್ಗೀಕರಣ, ಮತ್ತು ಮೂಲದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಉದ್ದೇಶವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಮೌಲ್ಯದ ನಿರ್ಣಯವೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಉದ್ದೇಶಿತ ಮತ್ತು ಅನುದ್ದೇಶಿತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳೂ ಇವೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ತಾತ್ವಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯದೂ ಹೌದು. ಅದರ ದಾಖಲೀಕರಣವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದಾಖಲೀಕರಣವು ನಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಆಕರಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ. ಈ ಆಕರಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕಿವಿಗಳೇ ನಮಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಕತೆಗಾರನೂ ಇದನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನೂ ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ದೊರೆತದ್ದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನಗೆ ಯಾವುದು ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಿವರಣೆಯು ಕೂಡಾ ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಒದಗಿಸುವುದು ಅವನ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ತಾನು ಕಂಡದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಮಾಡುವುದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಕತೆಗಳು, ಬ್ಯಾಲೆಡ್‌ಗಳು, ಪರಂಪರೆಗಳು ಇತಿಹಾಸವು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವುಗಳು ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ನಿಜವಾದುದು ಏನು ಇದೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಡೆದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ತನಗೆ ಸಿಕಿದ್ದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನು ಎಂದರೆ ಅನುಭವವು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ನೋಟ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಕತೆಯೋ ಕಾದಂಬರಿಯೋ ಮತ್ತೊಂದೋ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ತನ್ನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅವನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇರುವುದನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು ಅವನ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಅವನು ಏನನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಗುರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅದರದೇ ರಾಚನಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕ್ಷೇಪ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಾಹುಲ ಅನನ್ಯ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕೇವಲ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಅಸಂಖ್ಯಾತವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಗಳು ರಚನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಾಕ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುವುದು ಅದರ ಜೋಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅನನ್ಯತೆಗಳೂ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ; ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆತು ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೆನಪು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೂತವನು ತಾನು ಏನಾಗಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಭಾವನೆಗಳು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವರ್ತಮಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಭೂತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹುಡುಕಿದರೆ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಮರೆಯುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವನ ಭಾವನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಕಾರಣ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ನೀಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಬರೀ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ನೀಶೆಯು ತನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಬಾಹ್ಯ

ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬಾಹ್ಯದ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ತೋರಿಕೆಯದು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನಾನು ಕವಿ, ನಾನು ರಾಜಕಾರಣಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯದ ನಮ್ಮ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ರಾಜಕಾರಣ, ನೈತಿಕತೆ, ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಅವುಗಳು ಕಡಿವಾಣವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೂ ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅಹಂಕಾರವೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತವೆ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಗಾಗಿ ಪರದಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಅನನ್ಯತೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಮತ್ತೆ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವೂ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಂಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ

ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ

ಕಾಲ

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎರಡೂ ಇದೆ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಹೇಳಿದ್ದ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕಿಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಳ್ಳತನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಮತ್ತು ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಹಾಗೂ ಹಾದರವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಪಾಪಿಗಳು. ಆದರೆ ಇವರನ್ನು ಪಾಪಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇನು? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇವರು ಪಾಪಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾನದಂಡವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ನಿಯಮಗಳು ಇದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅರಿಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ. ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಅವನ ಎದುರು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಿದನೋ ಅದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತು–ಅವನು ಏನನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೋಲುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಗುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅರಿವು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಕಾಲ ಇಲ್ಲವೇ ಮುಹೂರ್ತ ಅಥವಾ ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದುವೇ

ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಅನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳ ಒಂದು ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಇದು ಮಾತಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಅಲ್ಲ, ಇದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಇದು ನಾವು ಈಗ ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಸಮಯವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು : ನಾನು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಈಗ ಕಾಲ ಕೂಡಿ ಬಂತು ಅಥವಾ ನಾನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಈಗ ಕಾಲ ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಲವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುವ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುವ ಪ್ರಣಯ. ಇದು ತಮಾಷೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪುಸ್ತಕವೂ ನಮಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತದೆ. (ದಿ ಐದರ್ / ಆರ್) ಈ ಮಾತು ಅವನ ಕೃತಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಿಯ ಥರ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದುವು. ಒಂದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿತು.

ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ

ಫುಕೋ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಟ್ರೊಟೊಪಿಯಾ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಸ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವನ ದ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯುಟೋಪಿಯೋ (ಗ್ರೀಕ್) ಡೈಸ್ಟೋಪಿಯಾ ಪದದಿಂದ ಇದು ಬಂದಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲು ಅದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿತು. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಅದರ ಆದರ್ಶ ಇವುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಡ. ಇರುವುದು ಏನಿದೆ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಾದ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲ ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶವು ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವು ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವುದು ನಿಜ. ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಮಡಿಕೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೆಂಚನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅನ್ವಯವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಸಮಾಜವೂ ಇದೆ. ಜನಾಂಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಾಚೆಗೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಲದ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆ, ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಆಂತರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ (ಅಲ್ಥೂಸರ್ 1974 ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪು. 97) ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅವನು ಆಗಿರುವುದು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಶುದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕವಾದ ಪೂರ್ಣತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಜೀವನ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಅವನು ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವ ಚಲನೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚಲನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಲನೆಗಳಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವನ್ನು ಅದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಕಾರಣವು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಪೂರ್ವ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡು ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕರ ನಿಲುವು. ಅದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವು. ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗು ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗುಣವೂ ಇದೆ. ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಇರುವುದು ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಮಗಳು ಇವೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಅನೇಕವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಇಡುವುದು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಮಾಜವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು

ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅದು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅವನು ಸ್ವಾಯತ್ತನೂ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ರಚನೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಆಗು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. (ಬೀಯಿಂಗ್ ಅಂಡ್ ಟೈಮ್ ಪುಟ 49) ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳು ಸದಾ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನನ್ನ ಸಂವೇದನೆಯು ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂತೀರ್ಮಾನವು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ನನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅವನು ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನನಗೆ ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲು ನನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಾನೂ ಬದಲಾಗುತ್ತೇನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಲು ನನಗೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಾನು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಇದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯದ ಅನುಭವವು ನನಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವು ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತ ಅದರ ಆಗಿವಿಕೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಮೊದಲು ನಿರ್ಧಾರವು ಆಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಸಂಬಂಧವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆ

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅದಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹೂವಿನ ಮೊಗ್ಗನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ದಿನ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮರುದಿನ ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಅದು ನಿನ್ನೆ ಇತ್ತು ನಿನ್ನೆ ಇದ್ದದು ಇಂದು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಹೂವಿನ ಪರಾಗ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಕಾಯಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಸಣ್ಣ ಮೊಗ್ಗು ಇದ್ದು ಹೂ ಆಗಿ ಅನಂತರ ಅದು ಕಾಯಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ನಾವು ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೊಂದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏನು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಕ್ಸೆಂಟಿಶಿಯಾ ಅಂದರೆ ಹಾಜರಾದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಾಜರಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಹೂವಿನ ಸಾರ ರೂಪವೇ ಕಾಯಿ. ನಾವು ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿಕೊಂಡು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾರ ರೂಪವು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬದುಕುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದರ್ಶನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು

ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು ಇದರ ಸಾರದಿಂದ. ಯಾವುದರಿಂದ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಾಲವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಯೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಹೊರ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಒಳಗಿನದು ಎನ್ನುವುದು ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ. ಆಲೋಚನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಉದ್ದೇಶಿತವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಅದರದೇ ಆದ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸೂಚನೆಗಳೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದರೆ ಅವನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾದದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಉಂಟಾದವು. ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಉಂಟಾದ ಅನೇಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು. ಅವರು ನವೀನತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ವರವು ಬಂದಾಗ ಚಳಿಯಾಗುವುದು ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಅದರಂತೆ ಮನಸ್ಸು ಗಲಿಬಿಲಿಯಾಗುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಗಲಿಬಿಲಿಯಾದಾಗ ನಾವು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸಲಾರೆವು. ಯಾವುದು ಹಾಜರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಅದನ್ನು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ. ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರದೋ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರಂಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಮಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ಮೈ ಬಿಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಚಹರೆ. ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದುವೇ ಸ್ವಯಂ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗೆ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗುವಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಆಗುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೀವವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಏನೂ ಆಗಲಾರವು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನವೇ ಹಾಗೆ ಅದು ಆಗುವುದು. ಹುಟ್ಟಿದ ತಕ್ಷಣ ನಾವು ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಾವು ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಆಗುವುದು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ : ಕೆಲವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗ ತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೂ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅಳುತ್ತದೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ತಾನು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯರು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರಿವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾತು ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ವೀಕಾರ

ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಎರಡು ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ : ಒಂದು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಅವನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ ಆದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಮುಖವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗಗಳೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕತೆ ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ಆದರೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಅದರ ಉದಾರವಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಉದಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹೊರತು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೇವಲ ಭಾವುಕವಾಗಿ ನೋಡಿದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನೋಡದೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದ ಕಾಂಟ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸುಮ್ಮನೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ.

ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಂಟ್ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನದೇ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಚಂದ್ರನ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಚಲನೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಶುದ್ಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರಿಗೆ ಕಾಲದ ಹಂಗು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯೆಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಒಂದು ತಪ್ಪು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಗ್ರೀಕ್‌ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲ ನೆಲೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಯಾವುದು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣಗಳ ಸಮಗ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಬೆಂಕಿಯು ಸುಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ ಸುಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಬೊಬ್ಬೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿಜ್ಞಾನ. ಬಹುತೇಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಬೆಂಕಿ ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಅಕಾರಣವಾದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅವರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು, ಭೂಮಿಯನ್ನು, ಚಲನೆಯನ್ನು, ನೀರನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅವರು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಿದರೋ ಅದನ್ನು ಜನರಿಗೆ ನಂಬುವಂತೆ ಕತೆ ಕಟ್ಟಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಎರಡೂ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರ ಕೃಪೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು

ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಲವು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೀಮಿತವಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ವಿಧಿಯ ಥರ ನೋಡಿದರು. ಇದರಿಂದ ಕಾಲವು ಅವರಿಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಆಯಿತು ಆದರೆ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಅವರಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲವು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಚಾರವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇದು ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ದೇವರೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಅವರು ಬಂದರು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ನಿಯಾಮಕನಾದ. ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಅವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ದೇವರಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ಭಾವುಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಬರೀ ಭಾವನೆಗಳು ಆಧರಿಸಿದ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ್ದು ಕಾರಣಗಳು. ಅಂದರೆ ನೀರು ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ರೈತನೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅದರ ರಹಸ್ಯವು ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳಗೆ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿರುವ ನೀರನ್ನು ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೆ ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಪನ್ನು ನೋಡಲಾರ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸರಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಹಣೆಯ ಬರಹ. ಅದರಿಂದ ಅವರು ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ನಾವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿವೇಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು

ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅದರ ಉತ್ತರವೂ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತರ್ಕವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಿಜವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವ ಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತರ್ಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಹಾರವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಸೀಮಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಸೀಮಿತವಾದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಂತದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ

ಮನುಷ್ಯ

ಹ್ಯೂಂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹ್ಯೂಂ ಇದನ್ನು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಹ್ಯೂಂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯ, ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಹಾಗೂ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಮತ್ತುಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇದೆ. ಅದು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಚಲನೆಯು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ, ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ

ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ನೆರವಿನಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳು ಒಂದು ಪೂರಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಾವು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೇ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಾವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಮಗೆ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಗಳು ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ಜಗತ್ತನಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಡಿಸ್ಕಾರ್ಸೆರ್ಟಸ್ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೃದಯವು ಇದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಆತ್ಮವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವು ನಮಗೆ ಕೆಲವನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎರಡು ನಿಜವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು ನಾವು ಆಲೋಚಿಸಬಲ್ಲೆವು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬಲ್ಲೆವು, ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬಯಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ನಮಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ನಾವು ಕಾರಣವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗವು ನಮಗೆ ಕುಡಿಯಲು ನೀರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡಲು ಗಾಳಿಯೂ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ತತ್ವ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿನಾಕಾರಣವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇರುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಲೋಕೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚಹರೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹ್ಯೂಂ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೊಕೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಬಿಳಿಯ ಹಾಳೆಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ನಿಲುವು.

ಚಹರೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಇಂಪ್ರೆಶನ್ ಎರಡೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳವಾದ ಮತ್ತು ಗಾಢವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಇಂಪ್ರೆಶನ್ ಒಂದು ಥರ. ಅದು ಗಾಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಷಂಗಿಕವಾದ ಬಣ್ಣಗಳು ನಮಗೆ ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸರಳವಾದ ಬಣ್ಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ತರಲಾರೆವು. ಸಂವೇದನೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇರಲಾರದು. ಬಣ್ಣಗಳು, ವಾಸನೆ, ರುಚಿ ಮುಂತಾದವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಭಾವನೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ನಿಲುವು. ಸರಳವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಮತ್ತೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನೆನಪು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ನಿಲುವು. ಮತ್ತು ಅವನು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆಯೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ, ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಹಾಗೂ

ಯಾಕೆ ಇದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಯ್ಕೆಗೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಯ್ಕೆಗೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಮೀರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕು ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಸದಾ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕೆಟ್ಟದನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿದೆವು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆಗ ಒಳ್ಳೆಯದು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾನು ನನ್ನ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ, ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾನು ಅವರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ನನ್ನನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಿದ್ದಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತೇನೆ ಮತ್ತ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾನು ಒಂದು ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವನು ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಯ್ಕೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಬರಹವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗೂ ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆಯ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಇದುವಾ ಅಥವಾ ಅದುವಾ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲ.

ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮೊದಲು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಅದು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಹೊಸದಾದ ಹಾದಿಗಳೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಮಗುವು ನಗ್ನವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ : ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳಾದರೆ ಅವುಗಳು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನಂಬುವವನು ಮತ್ತು ದೈವೀವಾದಿಯು ದೇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಏನು ಎಂದು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಮಾನದಂಡವೂ ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಕೆಲಸವು ಇದೆ, ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಕೌಶಲವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಭೌತಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇದು ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪವಾದ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ನೀತಿಯು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿಯು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನವಾದ.

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಇದು

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಅನೇಕರು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪಾರಲೌಕಿಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ತಾಳಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಆ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮ್ಮ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕರ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಾದಿಸಲು ಶುರುಮಾಡಿದರು. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಯಿತು ಎಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಯಿತು. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜೊತೆಗೆ ಬಂತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಸಂಕೋಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸಮಾಜದಿಂದ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕವಾದ ವಿದ್ಯೆಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಿಸಿದ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು

ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಶೆಯು ಕೊನೆಯ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾದವೇ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಪದವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಧೋರಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾದ ಅರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವರತಿಯ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಒಂದು ದುರ್ಬಲವಾದ ವಿಷಯದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಇರುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜಗತ್ತು, ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಇದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ದೇವರ ಕಸದ ತೊಟ್ಟಿಯು ಅಲ್ಲ. ತಾನು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತೇನೆ ಮತ್ತು ತನಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಂಧನವು ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ತಾನು ಯಾವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಹೆದರುತ್ತೇವೆ. ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಅಸ್ಥಿರತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದು ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಈ ಥರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭೂತಕಾಲವು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಭೂತಕಾಲವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಒಬ್ಬರ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ.

ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮೂಹದ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಿದು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳದ ಕಡೆಗೆ ಬೇಗನೆ ಚರಿತೆಯು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನು ಸ್ವಯಂಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಿದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕಾರಣಗಳು ನೆನಪು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಸಂಬಂಧ ರಹಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ವಸ್ತು ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ, ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಶೂನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದರಿಂದ ಬಂಧಿತರೂ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ವಿರೋಧಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ನಾವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ಕಾರಣಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ – ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ರೀಸನ್) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂವಿಧಾನವು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಕೆಲವು ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಸಂತೋಷ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹ್ಯೂಂ ಹೇಳುವ

ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾರಣ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ್ದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಕೂಡಾ ಕಾರಣ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಳುವವನ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಿಮಿತ್ತವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಂದರ ಕಾರಣವು ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರಣವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನ ಬಿಸಿಲಿಗೆ ಬೆಣ್ಣೆಯು ಕರಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಕರಗಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೋಲೆಯ ಥರ. ಒಂದರ ಕಾರಣದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ಯತೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮೀಪ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಆಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಆದ್ಯತೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಅನೇಕರು ಜೀತಗಾರರು, ಗುಲಾಮರು, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪುಟ 86) ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುವುದು ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮೂಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ

ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕಣ್ಣು ನೋಡಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈವತ್ತು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಲಕ್ಲು ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಾಜನಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅವಲಂಬಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ಅವಲಂಬಿತನವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವಲಂಬನೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುವುದೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ನಿಯಮವು ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ನಾನು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭೇಧಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಬಿ ಡಿಫೆಂಡೆಡ್ 1975– 76) ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವುಗಳು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೌದು ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗಲ್ ಹೇಳಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಈಗ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಂಡವಾಳದ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡೆಯೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳೂ ಇವತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇರವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತಿತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವರು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಸುಲಭವಾಗಿ ಅವರು ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರವೆಂದು ಯಾವುದೇ ಮುಜುಗರವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನ್ಯೂಟನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆ. ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾರಾದರೂ ನಗಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಾಖವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬುವವರು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಮೇಲಿನಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ನಾವು ಪುನರ್‌ಜನ್ಮವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಬರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ದೇವರು ನಿಗೂಢವೂ ಹೌದು. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳು ನಂಬಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೇಗೆ ಇದು ಅನಂತರ ಒಂದು ನಿಯಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಸರೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು ಕೃತಿಯು ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ವರ್ತುಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಿಸರ್ಗವು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವಂತೆ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಲನೆಯು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾಂಟ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಕಾರಣಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಖಚಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳ ಮೇಲೆ

ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಎಲ್ಲವೂ ನಿಯಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಮ ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕರು ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಿದ್ಧರು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣಿತವು ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಗಳು ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಪ್ಪಲಿಯನ್ನು ಹಾಕುವುದರಿಂದ ಕಾಲಿಗೆ ಮುಳ್ಳು ಚುಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜ್ಞಾನ. ಅದನ್ನು ಚಪ್ಪಲಿ ಮಾರುವವನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದರ ಗುಣವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳಬಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೋಗಿ ನಾವು ದಿನಸಿ ಅಂಗಡಿಯವನ ಹತ್ತಿರ ಕೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಸುಮ್ಮನೆ ಭಾವುಕವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶೂವಿನ ಧಾರಣೆಯನ್ನು ವರ್ತಕನು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚು ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಅವಶ್ಯಕ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ವಸತಿ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಆಹಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳು ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಕಾಂಟ್ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸ್ವಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ರೂಪವು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ನಮಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕಾಂಟ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅವಕಾಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹಾಬರ್ ಮಾಸ್ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂವಾದವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ (ಎರಿಕ್ ಫ್ರಾಂ 1961 ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ ಆಫ್ ಮಾನ್ ಪುಟ 6) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂವೇದನೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಮೊದಲಾದವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಕಲೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಕಲೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ರಾಚನಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಣೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಇದನ್ನು ಎರಡು ಥರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂವೇದನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನಮಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುವ ಸಂವೇದನೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಲ್ಲದ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂವೇದನೆ, ಕಲ್ಪನೆ, ನೆನಪು, ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು, ಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಈ ಸಂವೇದನೆಯೇ. ಆದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ವಸುನಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಸಂವೇದನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕ ಮತ್ತ ಅವನ ಸಂವೇದನೆಯು ಒಂದು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸತ್ಯವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಆ ಸಂಜ್ಞೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನೈತಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಜ್ಞಾನ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಡೆಲ್ಯೂಷೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಂಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುದು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ಬಾಹ್ಯದ ಕಾರಣಗಳು ನಮಗೆ ಈ ಒತ್ತಡವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು

ಡೆಲ್ಯೂಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವೀಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಹಸಿರು ಎಲೆಯು ನಮಗೆ ಹಳದಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮದಾದ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾನು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನನ್ನ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವುದು ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೌಶಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಪರಿಕರವೂ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಲೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾವಿದ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಲೇಖಕನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಚಿತ್ರ ಕಲಾವಿದನು ಗೆರೆಯೆಳೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಿನಿಮಾ ನಿರ್ದೇಶಕನು ಚಿತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾವು ಕೂಡಾ ಇರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು, ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ದೇಹವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಸಂವೇದನೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ದೇಹ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಯಾವ ಪಾಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಜನ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವು ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪಾಪ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ನಮಗೂ ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಪ ಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಈವತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಪಬ್ಲಿಕ್ ಪ್ರಾಸಿಕ್ಯೂಟರ್ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥನಿಗೆ ಅವನ ಪರವಾಗಿ ವಕಾಲತ್ತು ನಡೆಸಿರುವ ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೆಂಬಂತೆ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಪ್ರಗತಿ ಪರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಹೊರತಾದವನು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತರ್ಕಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ಪಾಪ ಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮುಗ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಪಾಪ ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದ್ದರಿಂದಲೇ ನೀಶೆಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮುಗ್ಧತೆಯು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಆಡಂ ಮತ್ತು ಅವನ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಅವನ ಮುಖಾಂತರವೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಮುಗ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಪಾಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಡಂ ಸೇಬನ್ನು ತಿಂದ ಎಂದು ಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಇದರ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅದು ಸೇಬನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪಾಪವನ್ನು ಅದರ ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚುಗಳು ನಮಗೆ ತಮ್ಮ ಪರಿಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡವು. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರೀ ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಭಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆತಂಕವಿದೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಭಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಯದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯಗಳು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಗ್ರಹವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡದೆ ನಾವು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಅಥವಾ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. (ದಿ ಕನ್ಸೆಪ್ಟ್ ಆಫ್ ಡ್ರೆಡ್ 1973) ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಪಾಪ ಕೇಂದ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಪ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೀತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಆಯುಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಪಾಯವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೋರಾಗಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಅಲೆಯ ಮಧ್ಯೆ ನಾವು ಈಜಲು ಹೊರಟರೆ ನಮಗೆ ಗುರಿಯ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗುರಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಲುಪಲು ನಾವು ಮಾಡುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ನಿರ್ಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮಿಂದ ವಿನಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ದುರ್ಬಲರು ಬೇಕು, ಆದರೆ ನಾವು ಧೈರ್ಯವಂತರಾದರೆ ನಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಗೆ ಇದ್ದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಬೇರೆಯೆಂದು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಆಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಗಿನ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿದ್ದವು. ಚರ್ಚ್‌ಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಇದ್ದ ಕಾಳಜಿಯೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತವಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವಾಗ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯವು ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪೋಲಿಸ್ ಅಥವಾ ರಕ್ಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದೇ ರಾಜಕೀಯ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದ ನೆರಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಖಾಸಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ನೇರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಅದು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ, ಆರೋಗ್ಯ, ಔಷಧಿಗಳು, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಸರಕಾರವೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಆಧುನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎರಡು

ಮನಸ್ಸು ಇದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಆಧುನಿಕವಾದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು ವಿವಿಧವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಈಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಒತ್ತು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಧಿಕಾರವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿದೆ? ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ? ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ.ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧದ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ವಿನಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವಗತ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರತೇರ ವರ್ಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೆನಪಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮರುಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನರ್ಸುಗಳು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಚಲಾಯಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಉಂಟಾಯಿತು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ, ಕಾರಣ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸಮೂಹವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆದವು ಆದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಸರಕಾರದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಗುಲಾಮನಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಚಲಾಯಿಸಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ

ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದರ ತರ್ಕವು ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೌಶಲವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾರು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ಬಹಳ ಖಡಕ್ ಅಧಿಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರೇತರ ವರ್ಗಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಂಚುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಟೆಂಡರ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಕ್ಲಾರ್ಕ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಸುಪರ್ ವೈಸರ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಮೆನೇಜರ್. ಅವನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬಾಸ್. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪದ್ಧತಿಯು ಒಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ, ಯಜಮಾನಿತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಕೆಲಸದ ಆಳುಗಳು ಹೀಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಇತರ ವರ್ಗದವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವವನು ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಆದರೆ ಆಳಿಗೆ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕಾಠಿಣ್ಯ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು

ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಕಾನೂನುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ನಮಗೆ ಏನೂ

ಅನಿಸದೇ ಇರುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಕೈದಿಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವು ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಗಳು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಬಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಆಗದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೆಟ್ಟದಾದ ಸಂದೇಶವು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೋರ್ಟುಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ಅಪರಾಧಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ಹಾಕುವುದು. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರೂ ಕಾನೂನನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ನಿಯಮ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ದಂಡ ಹಾಕುವುದು ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಅವನನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನರನ್ನು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಇದು ಒಂದು ದಾರಿ ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಭಾವಿಸಿತ್ತು.

ಶಿಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ನಂಬಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಪಿನಲ್ ಕೋಡ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಗಿತ್ತು. ಪಿನಲ್ ಕೋಡ್ ಮತ್ತು ವಾರಂಟ್, ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳು, ವಕೀಲರು, ಶಿಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಯಾವ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಿಯಮಗಳು ಇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ತಪ್ಪು ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಅನುಭವಿಸಲೇ ಬೇಕು. ತಪ್ಪಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನಿಗೆ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಯಾವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೈದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನನ್ನು ಕಣ್ಗಾವಲಿನಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತಿದೆ: ಯಾರು ನೈತಿಕವಾಗಿ

ತಪ್ಪುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ಅತಿಯಾದ ನೈತಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮಗೆ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಕುಗ್ಗಲೂ ಬಹುದು. ಕೈದಿಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಗ್ಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ನಾವು ಗುರಿಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುವುದು ಹೌದು. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಕುರಿತು ಅವನು ಏನೂ ಹೇಳದೆ ಹೋದರೆ ಅವನಿಗೆ ದಂಡನೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ದೈಹಿಕವಾದ ತಪಾಸಣೆಯು ಕೂಡಾ ಆಗ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ.

ಯಾರು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರು ಯಾಕೆ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಪರಾಧ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಪರಾಧವನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡದು ಅಪರಾಧಗಳೂ ಕೂಡಾ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳರ ಕಾಟವು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಪೋಲಿಸ್ ಸ್ಟೇಶನ್‌ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಯಾವಾಗ ಕಳ್ಳತನ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಧೋರಣೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಬಂದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು, ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನು ಕೊಡುವ ನೈತಿಕವಾದ ಆದೇಶಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಆದೇಶ ಎನ್ನುವುದು ನಿಯಂತ್ರಕವಾದ ಶಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಫ್ರೈ ಹೇಳುವಂತೆ ಯಾವುದೇ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಆಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವನ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಯಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಆಶಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಫ್ರೈ ಆರ್ಕೆಟೈಪ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕತೆಯು ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಆಶಯವನ್ನು ಬಿಡಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವುದು ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಒಂದು

ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕಥನದ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಆಶಯವು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಕಾಲಿಂಗ್‌ವುಡ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ಕಥನವು ಆಗಲಾರದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ನಮಗೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥವು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಕತೆಗಳು ಬರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಕತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿತ ಎಂದರೆ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬರುವ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಕತೆಗೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಆಧಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಆಧಾರ ರಹಿತವಾದದ್ದು ಏನಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಂಶವಾದರೂ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲಿಂಗ್‌ವುಡ್‌ನ ನಿಲುವು. ಕತೆಯನ್ನು ಕಲೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಥರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಘಟನೆಯನ್ನು ಕಲೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ರೂಪಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಾದ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಗಳು ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಪೂರ್ಣವಾದ ಘಟನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲೂಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಘಟಕಗಳು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪಾತ್ರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಗಮಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏರಿಳಿತ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಸಮತಲವಾಗಿ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯು ಆಗಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಆವರ್ತನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ತಮ್ಮ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಅವು ಬೇರೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ

ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ? ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಕರಗಳು ದೊರೆಯಬಹುದು. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರನಾದ ಒಬ್ಬ ಮುಗ್ಧ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಹಿಂಸಾವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಏನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅರಿವು ಇದ್ದರೆ ನಾವು ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಮುಚ್ಚು ಮರೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯು ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ರೂಪಕವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರೂಪಕಗಳು ಬೇರೆ. ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ದಿನ ಮೌನ ಅಳುವೇ ತುಟಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ತುಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಳು ಬಂದಂತೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಗುರುತು. ಅದು ನಮ್ಮ ನೆನಪು. ವಾಸ್ತವವು ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗೆ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಪರ್ಯಾಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾಂಗವು ಕೂಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಉಳಿದದ್ದು ಅನಂತರದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಜನರ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಇವೆ.

ಸರ್ವೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನದೇ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಆಂಟನಿಯೋ ನೆಗ್ರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುವುದು ಅನುಷಂಗಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಹಳೆಯ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ನಾವು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಂವಿಧಾನ ದತ್ತವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಸೂಚಿಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಇದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂವಿಧಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಗುಣಗಳು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು; ಅವರು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅದು ಸಂವೇದನಾರಹಿತವಾದ್ದು ಆಗಿದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಸಮತೋಲನ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣದ ರೇಖೆಯು ಇದೆ.

ಹಿಂಸೆ

೧೭೧೭ರಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾರಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೈದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಐದು ಗಂಟೆಗೆ ಏಳಬೇಕಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆರು ಗಂಟೆಗೆ ಏಳುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಕೈದಿಗಳು ಶಾಂತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವಂತೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ಅದಾದ ನಂತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಓದುವಿಕೆ. ಅನಂತರ ಮುಖ ಮತ್ತು ಕೈ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ತೊಳೆಯುವುದು. ಅದಾದ ಮೇಲೆ ಅವರನ್ನು ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳಿದ್ದವು. ಅವರಿಗೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬೆಳಿಗ್ಗೆಯಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಯವರೆಗೆ ಅವರು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳು ಬಂದವು. ನ್ಯಾಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದವು. ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಯಿತು. ಹಳೆಯ ಕಾನೂನುಗಳು ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಜನರು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಕಲೆಗಳು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕರುಣೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯು ಯಾವ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಗ ಕೈದಿಗಳನ್ನು ನಗರವನ್ನು ಶುಚಿ ಮಾಡಲು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದೂ ಒಂದು ನಮೂನೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅಪರಾಧಿಯ ತಲೆಯನ್ನು ಬೋಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಜೀತದ ಆಳುಗಳಿಗಿಂತ ಕಡೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೈದಿಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವು ಹೊರಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೆ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ

ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಾಗರಿಕ ಸೇವೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಆಳುವುದು ಅಸಹಜವೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅವರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ದಂಡನೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅವರು ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಕೆಲವರನ್ನು ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಜೈಲುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಪೋಲಿಸರೇ. ಹಿಂಸೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದು ಯಾವಾಗ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾರೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಬಾರದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ. ಮರಣದಂಡನೆಯೂ ಒಂದು ರೂಪವಾಗುವುದು ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಮರಣದಂಡನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾನೂನು ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೈಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಂಬಗಳು, ಅದರ ಗೋಡೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಳುಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವುದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಕಾನೂನುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೂ ಅಗಾಧ

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಿಂಸೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಪರಾಧಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅಪರಾಧಿಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ದಂಡವು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಜರುಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆದೇಶವನ್ನು ಒಂದು ವಿಧಿ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಖುಲಾಸೆ ಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ಅವನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಎರಡೂ ನ್ಯಾಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಗಿದೆ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧಾರಿಸಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಪನ್ನು ನೀಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನು ನ್ಯಾಯ ನೀಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು ನ್ಯಾಯದ ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಅಪರಾಧವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವವನು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೆ ಕೊಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವು ಯಾವತ್ತೂ ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಲೆಗಡುಕನಿಗೆ ಕೊಲೆಯೇ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರ ನಿಲುವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕಾನೂನನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ.

ಅವನ ಅಪರಾಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಳುವ ಅಥವಾ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯವೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಗಿದ್ದು ಅದು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಹುಟ್ಟು ಪಾಪ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನವೇ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಮನುಷ್ಯನು ನರಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವತೆಯು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಕುರಿತು ಅದು ಉದಾರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವನ್ನು ಅದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ರಾಜಕಾರಣವು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಾಯಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಗಳು ಇರುವುದೂ

ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಹಲ್ಲೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗಳು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೂ ಒಂದು ಆಳವಾದ ಗಾಯವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ನಡೆದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೇ ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೋರ್ಟ್ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಚಾರಣೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ನಡುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಮನೋಬಲವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವುದೂ ಅಗತ್ಯ. ನ್ಯಾಯದ ಎದುರು ಪ್ರಧಾನಿಯೂ ತಲೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಕೋರ್ಟ್ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನುಡಿಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋರ್ಟ್ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೋರ್ಟ್ ವಿಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧಗಳು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾನೂನು ಕೆಲವು ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇದೆ. ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ– ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಿಂಸೆ

ಮತ್ತು ನೋವು, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದವು ಈಗ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಾಯಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೀ ದಂಡವನ್ನು ತೆರುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೂ ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಬರೀ ದಂಡವನ್ನು ತೆತ್ತರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ತಪ್ಪಿಗೆ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾನೂನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುವುದು ಮುಂದೆ ಯಾರೂ ಈ ತಪ್ಪು ಮಾಡದಿರಲಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲು ಶಿಕ್ಷೆಯು ಒಂದು ದಾರಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅವನು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯಂಗದ ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ. ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಕೈದಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸನ್ನಡತೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ವಿನಾಯಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಪರಾಧವೆಂದೇ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಭಾವನೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ಸುಪೀರಿಯರ್ ಎಂದು ಅಧಿಕಾರವು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭೌತಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವು ಸಮೂಹದ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಶಸ್ತ್ರ ಪೋಲಿಸರನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಅದು ಕಾನೂನನ್ನು ಕೂಡಾ ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಅಟ್ರಾಸಿಟಿ ಎಂದು

ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಹಳೆಯ ಕಾನೂನು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅಶಿಸ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಟ್ರಾಸಿಟಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಕಾನೂನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾನೂನಿನ ಒಳಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮುಖವಿದೆ. ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯು ಈವತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ಹೆಚ್ಚು. ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಡಾರ್ವಿನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸವು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ನಿಲುವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪಕವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಇದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಡಾರ್ವಿನ್ ಯಾವುದು ವಿಕಾಸವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅನ್ಯಾಯದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಹಿಂಸೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇದೆ. ನಾವು ಅನ್ಯಾಯದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ

ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಆಯಾ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಾಸಕಾಂಗವೂ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ನಾವು ಬೆದರಿಸಿದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಬೋನಸ್‌ಗಾಗಿ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಂಡಿಶನ್ ಇಲ್ಲ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇರುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹಿಂಸೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಮತೀಯವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹಾಗೂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಿಂಸೆಯು ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕಾನೂನಿನ ಒಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದದ್ದು ಹೌದೇ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮುಷ್ಕರಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಆಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗಲವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನವೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮುಷ್ಕರವೆಂದರೆ ಅದು ಸಕಲ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಯುದ್ಧವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಮುಷ್ಕರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿಯೇ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನೀತಿಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ, ಕಾನೂನು, ಮುಷ್ಕರಗಳು ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪೋಲಿಸರು ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಗೆ ಸರಕಾರದ ಬೆಂಬಲವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕಾನೂನಿನ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಕಾರವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೋಲಿಸರು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕಾನೂನಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪೋಲಿಸರು ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ರಕ್ಷಣೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಪೋಲಿಸರ ಕಾರ್ಯವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಕಾನೂನುಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಏಳಿಗೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಯಾವುದೇ ಒಪ್ಪಂದವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಹಿಂಸೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಾಂತಿ, ಅಹಿಂಸೆ, ಕರುಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇವು ಪರೋಕ್ಷ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಿನಾ ಕಾರಣ ಹಿಂಸೆಯು ಜರುಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಿ ತಪ್ಪುಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂಸೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ. ದೈವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕನು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟದ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ರಕ್ತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪುರೇಷೆಗಳೇ ಭಿನ್ನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲೀವಿಸ್‌ಗೆ ಬರಪದಾಚೆಗೆ ಇರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು

ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆ ಸಂಬಂಧವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಮಿಲಿಟರಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಖರ್ಚನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಖಕರವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಫೋಟವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವಾತಾವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸರಕಾರವು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಣಿಸಿದೆ. ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಆಕರಗಳು ಬೀರಿರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ತಾಪತ್ರಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದರ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ನಿಜವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರವು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮಾನವೀಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಕುಪಿತರನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನೋಡುವುದೂ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನ್ಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳು ತಾನು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಜೈಲುಗಳು, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಅಹಂಕಾರವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಕೈದಿಯನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸಂದೇಶವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನುಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೈದಿಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳು ಎಂದು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಮಾತು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೀತಿಯೂ

ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾನೂನನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಕೊಲೆಗಾರನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವವಾದ ಕೆಲವು ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದ್ದರೆ ಹೀಗೆ ಸರಿ ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೆ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅದುವೇ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಬಂದವು. ಹಾಗೂ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅಗರ ರಚನೆಗಳು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಭಾವಿಸಿತು. ಈಗ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ಬಂದವು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹೊಸ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಹಾಗಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬಂದವು. ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ಅನಾಗರಿಕ ಆದ ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು

ಅವನ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಬಂತು. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಈಗ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದದ್ದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಈಗ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಯಾವುದು ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅದರ ಪರಿಕರ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬಂದವು. ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಅಂಶಗಳೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾನೂನುಗಳು ಯಾಕೆ ಇವೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆಯೇ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗೆ; ಅದರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿವಿಧತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕೂಡಾ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ದಂಡದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊಲೆಗಾರರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಕೊಲೆಯ ರೀತಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಆದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದವು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿತ್ತು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮೋಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಡಿಗೆ ಕೊಲೆಗಾರರು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಿತರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕೊಲೆಗಾರರು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ

ಇದ್ದಾರೆ. ದೇಹವನ್ನು ಅವರು ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸೈಲಂಟ್ ಕಿಲ್ಲರ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಯಾರೋ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವವರು ಯಾರೋ? ದುಡ್ಡಿಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಕಾನೂನು ಮೂಲಕವೇ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಬರೀ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತಸ್ಥಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಬಂದಿವೆ. ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಕೊಲೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಜೈಲಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೊಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಈ ಜೀವನವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಯುವವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದೂ ಭಾರೀ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಒತ್ತಡವು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒತ್ತಡವು ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಮಾಜವೇ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಿರಿಕಿರಿಯೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನುಗಳು ಬಿಗಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪೋಲಿಸರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಕರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪೋಲಿಸರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯೂಹವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡೆತನವೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ

ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಡವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಡವರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕಷ್ಟದಾಯಕವಾಗಿರುವುದೂ ಹೌದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಲೆ ತಗ್ಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಡವರು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಅವರು ವರ್ಗದಿಂದ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅವಮಾನವು ಜೊತೆಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ಅತ್ಯಂತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯು ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಅದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಅದು ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಹಿಂಸೆಯು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ನ್ಯಾಯ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಕಾನೂನು ಎಂದಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ಕೋರ್ಟ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಯಾವುದು ಸಾಬೀತು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಪರಾಧಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ದಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಹಿಂದಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ. ದಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಈಗ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಈಗ ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ

ಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧಿಯು ನಡತೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೋರ್ಟ್ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಹಿಂಸೆಯು ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಸಹಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಆಗ ಹಿಂಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆ

ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ವಾಸ್ತವತೆಯು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರೀ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತೆಯಾದರೆ ಆತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಗಳು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸಮಗ್ರತೆಯೆನ್ನುವುದೂ ಈ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರೀಕರಣ ಮಾಡಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಂಟಿತನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವನ ದುಃಖವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ

ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ನಾವು ಯಾರು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಈವತ್ತು ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಾಧಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ತತ್ಕಾಲೀನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಿಜ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿದವರಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಅವನು ವರ್ತಮಾನದ ವಾಸ್ತವತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ನಿಜ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆರಳು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕತವಾದವು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಜವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಅವನ ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ವರ್ತಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ವರ್ತಮಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ನಿಜವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಏನು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಏನು ನಿಜವಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಿಜವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ವಿವೇಕವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಹೌದು. ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫುಕೋ ನಿಜವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಧೇಯತೆ

ನಾಗರಿಕರು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಿಯಮವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಧಿಕಾರವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ

ತಿರುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಬಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ

ಒಂದು ವರ್ಗವು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ.

ಸಹಜ–ಅಸಹಜ

ಹುಚ್ಚುತನ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಡುವೆ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದವನು ಫುಕೋ. ಅವನು ಈ ಕುರಿತು ತನ್ನ ಸಿವೈಲೈಜೇಸನ್ ಅಂಡ್ ಮಾಡ್ನೆಸ್ ನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಸಹಜತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜ (ನರ್ಮಾಲ್) ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹತ್ತಾರು ಜನರು ಮಾತಾಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಸಹಜ ನಡವಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಗಂಭೀರವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ನಗಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಸ್ಪಷ್ಟ : ಗಂಭೀರವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಇದ್ದರೆ ಸಹಜವೆಂದೂ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಯಾರು ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಮನುಷ್ಯ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರು ಮೀರುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಹುಚ್ಚರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಲಾಗದ ನಡವಳಿಕೆ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ–ನಾಗರಿಕ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ನಡವಳಿಕೆ. ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೂರ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ಸ್ವಭಾವವು ಸರಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳವರು ಅಥವಾ ಹುಚ್ಚರು ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಕಿರಿಕಿರಿಯುಂಟು ಮಾಡುವವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರು ಹಾಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ಕೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥರು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಕೊಡಲಾರೆವು. ಅವರು ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಅವರು

ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಪರಿಸರ, ಅವರು ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಂತೆ ಅವರಿಗೂ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅವರೂ ಮನುಷ್ಯರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ನಾವು ನಿಷೇಧಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೆಗೆಟಿವ್ ಆಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ವೈಕಲ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಭೂತಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈಕಲ್ಯದ ಮೇಲೆಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಭ್ರಮಿತರೂ ತುಂಬಾ ಫ್ಯಾಶನೇಟೆಡ್ ಆದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭ್ರಮೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆತ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೆವ್ವ ಮತ್ತು ವಿಕಲಿತ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಭ್ರಮಿತರಿಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ನಿಲುವು ಅನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಭ್ರಮಿತರು ಅವರ ಪಾಡಿಗೆ ಅವರೇ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾರೋ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸದ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲ. ಫ್ರಾಯ್ಡನ ಪ್ರಕಾರ ಫ್ಯಾಂಟಸಿ ಅನ್ನುವುದು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಯಂತ್ರಣದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಯಂತ್ರಿತ ಭಾವನೆಗಳು ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಲು ತನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅನೇಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತವಾದವು. ಕಣ್ಣ ಎದುರು ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾಯವಾಗಿ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರಗಳು ರಚಿತವಾದವು. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. –ಹದಿನೇಳನೆಯ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಏಳುಬೀಳು ಇತ್ತು. ಸಂಘರ್ಷಗಳಿದ್ದವು. ಹೊಸತೊಂದು ಯುರೋಪಿಗೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಮುಗ್ಗಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರತೊಡಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನೇ

ಗ್ರೇಟ್ ಡಿಪ್ರೆಶನ್ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತ್ತು. ಜನರನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತೆಯೂ ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಮೋಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯೆಂಬ ಭಯವೂ ಕಾಣಿಸಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೋಸ ಮಾಡುವವರನ್ನು ಜೈಲಿಗೆ ಅಟ್ಟಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತ್ತು. ಯಾರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೋ ಅವರನ್ನು ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯರು ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೋ ಅವರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅನೇಕರು ಅವುಗಳು ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪಟ್ಟರು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಯಾರು ಹುಚ್ಚರಾಗಿದ್ದಾರೋ ಅವರಿಗೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವರು ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅವಿಶ್ರಾಂತ ಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಟವು ತಲೆದೋರಿತ್ತು. ಸಮಾಜ ಘಾತುಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿದ್ದವು. ಜನರನ್ನು ಕೆಲಸಮಾಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿತ್ತು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಭ್ರಮಿತರನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಬಳಲುವವರನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು? ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಂಡುಕೊಂಡ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿರ್ಣಯವೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಇವುಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬಹುದು. ಮನೋವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಆಗಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಭ್ರಮಿತರು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ನಡುವೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಭ್ರಮಿತರನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ನಿಲುವುಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾರು ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದರೋ ಅವರನ್ನೂ ಭ್ರಮಿತರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಭ್ರಮಿತರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಪವಿತ್ರವಾದ ವರ್ತುಲದಿಂದಲೂ ಹೊರಗೆ ಇರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ

ಕುಷ್ಠರೋಗ. ಕುಷ್ಠ ರೋಗವನ್ನು ಆಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚಿಗೆ ಆಗ ಇದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಬೆಲೆಯಿಂದ ಕುಷ್ಠವೆಂದರೆ ಅದು ಪಾಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರೋಗ. ಕುಷ್ಠ ರೋಗಿಗಳನ್ನು ಆಗ ಚರ್ಚು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚಿನ ಪ್ರಕಾರ ಪಾಪಿಗಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲು ದೇವರು ಅವರಿಗೆ ಈ ರೂಪದ ರೋಗವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಕುಷ್ಠ ರೋಗವೇ ಪಾಪದ ಫಲ. ಅದು ಕೇಡು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಯಾವಾಗ ಪಾಪವು ಬಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಕುಷ್ಠರೋಗವು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾದರೂ ಅದರ ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕುಷ್ಠ ರೋಗದ ಪಾಪಿಗಳು ಅನಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಗುರಿಯಾದರು. ಪಾಪಿಗಳ ಉದ್ಧಾರವು ಅವರ ಪಾಪಹರಣದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೂ ನಂಬಲಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಬಹಿಷ್ಕೃತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕೃತರೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸದೇ ಅವರನ್ನು ದೇವರ ಕರುಣೆಯು ಇಲ್ಲದವರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿತ್ತು. ಅನಂತರ ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಗ್ಗೂಡುವಿಕೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಅವರ ಕುರಿತ ಮಿಥಿಕ್ ಥೀಮುಗಳು ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕೃತರು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲದವರು ಎಂಬ ಎರಡು ವರ್ಗೀಕರಣ ಇದ್ದುದು ನಿಜ. ಬಹಿಷ್ಕೃತರ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಪಾಪಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆಗಿನ ಮತ್ತೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯೆಂದರೆ ಅದೃಷ್ಟವಂತರು ಆರೋಗ್ಯಶಾಲಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆ ಎಂದರೆ ಹುಚ್ಚರನ್ನು ನಗರದ ಹೊರಗಿರಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾಗರಿಕ ಜನರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ; ಬುದ್ಧಿ ಮಾಂದ್ಯರಿಗೂ; ಹಾಗೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರನ್ನು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಅನಾಗರಿಕವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ; ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೇಯೇ ಭ್ರಮಿತರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮಿತರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಏನು ಎಂಬುದರ ಅರಿವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಇದು ರಿನೈಸನ್ಸ್ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು.ಯಾರು ಈ ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದಾರೆ? ಅದರೆ ಇದರ ಉತ್ತರವು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭ್ರಮಿತರಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳವೂ ಇಲ್ಲ.

ಅವರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಉಳಿದವರಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ರಕ್ಷಣೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರಿಗ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವ ಹಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ.ಅವರು ಅಪವಿತ್ರರು. ಯಾರನ್ನು ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಆದರ್ಶವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆಸ್ನುವುದೇ ಒಗಟು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಯು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಮೇಲು ನೋಟದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯತೆಯು ಬಾಹ್ಯದ ಒಂದು ಗಾಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು ಅನ್ನವುದೇ ನವ್ಯದ ನಿಲುವು. ಯಾರನ್ನು ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಕರೆದರೋ ಅವರನ್ನು ದೆವ್ವ ಹಿಡಿದವರು, ಭೂತಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಹುಚ್ಚುತನವನ್ನು ಮೃಗೀಯವಾದ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಮೌಲ್ಯವು ಬೇರೆ, ಮೃಗದ ಮೌಲ್ಯವು ಬೇರೆ. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬಹುದು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದರು, ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಬರಿಯ ಚಲನವಲನವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ವಿವೇಕವು ಬೇರೆ. ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ. ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಗಡ್ಡವಿರುವ ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರೆಂದೇ ಬಣ್ಣಿಸಿದರು. ಇದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಸಹಜತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಓದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಸಂಬಂಧ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅಸಹಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹುಡುಕಿದ ಕಾರಣವು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನ. ಮಹಾನ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಕಟ್ಟಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಕೇವಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಲ್ಲ. ಹುಚ್ಚುತನವನ್ನು ಆಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು

ನಾವು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಆಗ ಬಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದರೆ ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.ಹಾಗೂ ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನು ಅಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ದುರ್ಬಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವನು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನನ್ನು ಹುಚ್ಚನೆಂದು ಕರೆದರು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಹುಚ್ಚರ ಸಮೂಹವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಕನಸುಗಾರರನ್ನು ಸಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯೂ ಒಂದು ಭ್ರಮಿತ ಜಗತ್ತು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅವನ ಯೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹುಚ್ಚುತನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆದರೋ ಅದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸತ್ಯದ ಅನಾವರಣವೆಂದೂ ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಕನಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಪಂಚ. ಯಾವುದು ಭ್ರಮೆ, ಯಾವುದು ವಿವೇಕ, ಯಾವುದು ಅಸಂಬದ್ಧವೆಂದು ಒಬ್ಬ ಭ್ರಮಿತನು ಹೇಳಲಾರ. ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅವನಿಗಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಇಲ್ಲಿ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕರು ಹೇಳಿದ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ನೆನೆಯಬಹುದು. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕರೂ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದರು. ಅದಕ್ಕೂ ನಿಜಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೇ–ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮುಖಗಳಿವೆ. ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಗುಣಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹುಚ್ಚರನ್ನು ನಾವು ಅಸಹಜರೆಂದೂ ಭ್ರಮಿತರೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅವರನ್ನು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗದವರು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಯಾರು ಹುಚ್ಚರು ಇದ್ದಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಿದೆ. ಅವರು ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮರಳಬಹುದು. ಹುಚ್ಚರು ಮಾತ್ರ ಮತ್ತೆ ಅವರು ಹಿಂದಿನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮರಳಬಹುದು. ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಜೀವನವೇ ನಿಜವಾದ ಶಿಕ್ಷೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಗುಣಮುಖ' ನಾಟಕದ ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೇ ನಿಜವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯೆಂಬಂತೆ ನಾದಿರ್ ಶಾ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಎದುರು ಇರುವ

ಹಕೀಮ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾದಿರ್ ಶಾ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ತಿದ್ದುವವನಂತೆ ಹಕೀಮ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಕೀಮ ತಾನು ಏನು ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಏನು ಬಿಡುತ್ತೇನೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಇರುವವನು. ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಲಾವಿಯು ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ_ "ನೀವು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೀರಿ: ನಿಮಗೆ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಗುಣ ಪಡಿಸುವ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಮಾತಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ನಿಮಗೆ ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿಯಬೇಡಿ. ನಾನೊಬ್ಬ ಬಡ ಹಕೀಮ. ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಕೂಡಾ ನನ್ನ ವರಮಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ. ನೀವು ನನ್ನನ್ನು ಗೂಬೆ ಎಂದಿರಿ, ಹದ್ದು ಎಂದಿರಿ. ನನ್ನನ್ನು ಬಡರೋಗಿಗಳು ಯಾರೂ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ನೀವು ಆಡುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನೀವು ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯರೇ ಇರಬೇಕು." ಇದು ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಮಾತ್ರ, ಇಡೀ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾದಿರ್‌ಶಾ ಭ್ರಮಿತ. ತಟ್ಟನೆ ವ್ಯಗ್ರನಾಗುವವನು. ಅವನು ವಿಚಿತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವನು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾನಸಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಪಾಪವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿವನು ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಾನೆ. ಪಾಪವು ಮೂಲತಃ ಬಾಹ್ಯವಾದುದು. ಅದು ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಹೇಳುವ ನೀತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಲ್ಲಿ ಪಾಪ ನಿವೇಸನೆಯು ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಕೇವಲ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಹುಚ್ಚರ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಹುಚ್ಚರನ್ನು ಅರ್ಧ ಸತ್ತವರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಆಗ ಬಂದ ಪ್ರಚಾರವೆಂದರೆ ಹುಚ್ಚರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮೂಹಕ್ಕೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸ್ಮೃತಿಯೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ತುಂಬಾ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತರಾದವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತರಾದವನ್ನು ಕೂಡಾ "ಕಿರಿ ಕಿರಿ"ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಕಡಿದು ಹೋಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೂ ಅಯಿತು. ಅನಂತರ ಸೆರೆಮನೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆ. ಹಾಗೂ ಕಾನೂನಿನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಕಲ್ಪನೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬಂತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜೈಲು ಅನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮಾನಸಿಕ ಶಿಕ್ಷೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೈದಿಗಳು ಜನರಿಂದ ದೂರವಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಡತನ, ನಿರುದ್ಯೋಗ, ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು

ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ದ್ಯೋತಕಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಯಾವುದನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ನಂಬಲಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇರುವುದು ದೇವರ ಅವಕೃಪೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಬೇರೆ .ಆದರೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಹಜವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೂ ಆಢಳಿತಕ್ಕೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ತಾಯಿಯ ನೆಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಮನೋರೋಗಿಗಳನ್ನು ಕೈದಿಗಳ ರೀತಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೂ ಆಗಿನ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆ ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೂ ಆಡಳಿತ್ಮಾಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದರು. ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ನ್ಯಾಯ ಪಾಲನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆಸ್ಪತ್ರೆಯು ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವಿತ್ತು. ಅದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿತ್ತು. ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇತ್ತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅರೆ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹಾಸ್ಪಿಟಲ್ ಜನರಲ್ ಅನ್ನುವುದು ರಾಜ ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಪಿಟಲ್‌ಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಸ್ಥೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದರ ಅಧಿಕಾರವೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದಾಗಿತ್ತು. ಆಗಿನ ಮೆಡಿಕಲ್ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು. ಅದು ಪಾಪಿಗಳ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಆಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ನಡುವೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದು ಸಿವಿಲ್ ರೈಟ್ಸ್ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೇವೆಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಏನೆಂದರೆ ಆಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯು ವಹಿಸಿದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ.ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಹೊರಟಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಯುಗವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೊಗಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮತಿಭ್ರಾಂತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಅದು ತಿಣುಕಾಡಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೀಶೆಯ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು ಭ್ರಾಮಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುವವನು ತನ್ನ ಜೀವನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾರ. ನಿರುದ್ಯೋಗ ಮತ್ತು ಬಡತನ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಗೂ ಅದರ ಅನಂತರದ

ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಂದವು. ಆಗ ಬಂದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದರೆ ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಪೋಲಿಸರು ಆಗ ಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಡಿಸ್ ಆರ್ಡರ್‌ನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ರೀತಿಯದೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಪೋಲಿಸರು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಗರದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರು.

ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವೇ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿರುದ್ಯೋಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿತ್ತು. ಬಡತನವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಭಿಕ್ಷುಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಯಾರೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಕಂಡು ಬಂದ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದರ ದುಡಿಮೆಗೂ ಯಂತ್ರದ ದುಡಿಮೆಗೂ ಬಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು – ಅದು ನೂತನವಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಹಳೆಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಹೋಗಿ ಹೊಸ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಕರು ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಡತನವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯರು ಈ ರೀತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೋ ಆಗ ಅವರನ್ನು ಸಮಾಜವು ಕೀಳಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಬಳವಿದ್ದೂ ಜನರು ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಶಿಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಆಗಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳಿತು. ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಜನರ ಶಕ್ತಿಯು ಎಷ್ಟು ಅಗ್ಗವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಬಳಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಹಾಗೇ ಆಗುವುದೂ ಇದೆ. ಭಿಕ್ಷುಕರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕವಾದ ರಕ್ಷಣೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಬಂದವೋ ಆಗ ಬಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬಡವರು ಇರಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ದೆವ್ವಗಳ ಕಾರ್ಖಾನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾದವು. ಆಗಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು

ಬದಲಾದದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಬಡತನ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ. ಇದು ಆಗಿನ ನೈತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಹೇಳುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಅನೀತಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಹಕ್ಕೂ ಇದೆ.ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಬರಹ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ನೈತಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಮೃಗವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ಆಚೆಗೆ ಇರುವವರನ್ನು, ಕಿರುಚಾಡುವವರನ್ನು ಮೈ ಮೇಲೆ ದೆವ್ವ ಬಂದವರಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೃಗೀಯತೆಗೆ ನಿಸರ್ಗ ದತ್ತವಾದ ಲಾ ಅನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮೃಗ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಗುಣವುಳ್ಳವವನ್ನು ಮೃಗಾಲಯಕ್ಕೆ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನನ್ನು ಜೈಲಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಅನಂತರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಯಿತು. ಪಾಪಿಗಳನ್ನು ಕರುಣೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು, ಅವರನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು ಎಂದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿತು. ಕರುಣೆಯು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲ, ಅದು ಉದಾರತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯ.

ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಅಂತಲೇ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವಾಗುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಛಿದ್ರಗೊಂಡ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇಷ್ಟೇ-ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿತ್ತು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತಕರು ಗಮನಿಸಿದ್ದರು. ವಿಚಾರವಾದಿಗಳದ್ದೇ ಒಂದು ಗುಂಪು. ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವರದ್ದು. ಇದು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿತ್ತು. ಹಳೆಯ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದರು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭ್ರಮೆಯು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹುಚ್ಚು ದೇಹದ ಸಮಸ್ಯೆಯೋ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೋ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದು ಎರಡೂ ಹೌದು. ಅಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ದೇಹದ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರ ದೇಹದ

ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಸಂವಾದಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯನು ನಿಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಯಾದರೂ ಹಿಂಸೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಹಾಜರಿಯಾಗಿವೆ. ಕಲ್ಪನೆಯೆಲ್ಲವೂ ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ದೇಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ, ದೇಹಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸಹಯೋಗವಿದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಮೆಕಾನಿಸಂ ಇದೆ. ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಪನೆಯು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ. ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸ್ಪೋಂಟೆನಿಯಸ್ ಅನ್ನುವ ಗುಣವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹುಚ್ಚು ಎಂದೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಭ್ರಮಿತರು ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದೇ ಇದೆ ಅವರು ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭ್ರಮಿತರನ್ನು, ಕುಡುಕರನ್ನು, ಕವಿಗಳನ್ನು, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕುಡುಕನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾರ. ಹಾಗೂ ಅವನದು ಅಮಲಿನ ಜಗತ್ತು. ಅವನು ಒಂದು ಮೇಣದ ಬತ್ತಿಯ ಬದಲಾಗಿ ಎರಡು ಮೇಣದ ಬತ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಅಮಲು ಇಳಿದ ಮೇಲೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ಮನೋರೋಗಿಯು ಹೀಗಲ್ಲ. ಅವನ ಜಗತ್ತು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದು. ಅವನು ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣಲಾರ. ಅವನಿಗೆ ಇರುವ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಭ್ರಮಿತನು ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ತರ್ಕವು ಇರಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತು. ಹಾಗೇಯೇ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ? ಇದು ಮೂಲತಃ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಆಗ ಬಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೂಡಾ. ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಕರೆಯಿತು. ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಚಳುವಳಿಯು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಅಲ್ಲವೆಂಬ ತೀರ್ಪಿಗೆ ಅದು ಬಂದಿತ್ತು.

ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಅನಂತರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ನಡೆದುದರ ದ್ಯೋತಕವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ದುರಂತ ನಾಟಕವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ. ದುರಂತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕನು ದುರಂತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು

ಹತಾಶೆಯೊಂದಿಗೆ. ಆದರೆ ಆ ದುರಂತವು ನಡೆಯುವುದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ದುಃಖಿತರು, ವಿಚಿತ್ರರು, ವಿಧಿಯೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸಾಡುವವರು ಅನುಭವಿಸುವ ಯಾತನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದ ದುರಂತವು ಆ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಲಾರೆವು. ದುರಂತವು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಅದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ ದುರಂತ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅದು ಹೇಳುವುದು ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡಿ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಅಂತ ಮಾತ್ರ. ಇದನ್ನೇ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕೆಥಾರ್ಸಿಸ್ ಎಂದು ಕರೆದ. ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಭಯ ಹಾಗು ಕರುಣ ಭಾವನಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವಿರೇಚನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಭಯ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹತಾಶರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದುಃಖಿತ ಮನುಷ್ಯರು ಖಿನ್ನತೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾರೆ. ಖಿನ್ನತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಣ ಕೆಮ್ಮು ಅಥವಾ ಶೀತದಂತೆ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ನಿದ್ರಾಹೀನತೆಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಾದವು ಭಯ ಮತ್ತು ಬೇಸರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಗೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕಿರಿಕಿರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಮಾನಸಿಕ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯು ಮಾತ್ರ, ಅದನ್ನು ಸರಳವಾದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಖಿನ್ನನಾದವನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ದುಃಖ ಮತ್ತು ಬೇಸರವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಖಿನ್ನನಾದವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇಸರವನ್ನೂ ಭಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ಸುತ್ತಲಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣುವ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಬೇರೆ. ಅವನು ಸ್ನೇಹಿತರಿಂದ ದೂರವಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಇರಲು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾನೆ, ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಅವನು ಸುಮ್ಮನೆ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಬಾಯಿಯು ಒಣಗುತ್ತದೆ. ದೇಹವು ಒಣಗಿದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿ ಕರೆಯಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅಲೋಚನೆಗಳು ಅಸಹಜತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಲಾರ.. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ವಿನಾ ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದಾತ್ತ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ನೈತಿಕತೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ, ತನ್ನನ್ನು 'ಅನೈತಿಕ' (ಇಮ್ಮಾರಲಿಸ್ಟ್) ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನೀಷೆ, ದೊಡ್ಡ ಸಮರವನ್ನೇ ಸಾರುತ್ತಾನೆ – ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಂಟ್‌ನ ಮೌಲ್ಯವಿವೇಚನೆ (ಕೆಟಗೊರಿಕಲ್ ಇಂಪೆರೆಟಿವ್) ಹಾಗು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದ ನೈತಿಕತೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ನಾಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಿದ್ದ. ಆ ಕಾಲದ ಯಹೂದ್ಯ-ಕ್ರೈಸ್ತ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿದ್ದ 'ಉದಾತ್ತ' ಮೌಲ್ಯಗಳ

ಮರುಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಆಗಬೇಕೆಂಬುದು ಅವನ ವಾದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜೀವನೋತ್ಸಾವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಸುವ, ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜ ಎನಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಅವನಲ್ಲಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ನರ ಸಂಬಂಧಿ ಕಾಯಿಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ್ಛೆ ರೋಗವೂ ಒಂದು. ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂರ್ಛೆ ರೋಗವು ನಿಸರ್ಗ ದತ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರ್ಛೆ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರೆಯವುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನ್ಯೆತಿಕವೆನ್ನುವ ಅಂಶಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಹಿಸ್ಟಿರಿಕ್ ಆದವನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆ. ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಿಸ್ಟಿರಿಕ್ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯೆತಿಕ ಎನ್ನುವುದರ ವಿವರಣೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹಿಸ್ಟಿರಿಕ್ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತತೆಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಲೋಕವು ಅದಕ್ಕೂ ಕರುಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿತ್ತು. ಆಗ ವೈದ್ಯರು ನರ ಸಂಬಂಧಿ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂವೇದನೆ, ನರವ್ಯೂಹ, ಖಿನ್ನತೆ, ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನ ಎಲ್ಲವೂ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಖಿನ್ನತೆಯು ಮನಸ್ಸಿನ ಯಾತನೆಯೂ ಹೌದು, ದೇಹದ ಯಾತನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಅನುಭವವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಟುವಾದುದು. ಖಿನ್ನತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಸಂವೇದನಾ ಶೀಲರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಖಿನ್ನತೆಯು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಬಳಲಿಕೆ, ಖಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಆತಂಕಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸೋಪು ಮತ್ತು ಸೋಪಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಅವರನ್ನು ಶುದ್ಧಿ ಮಾಡಲಾರದು. ಖಿನ್ನತೆಯಿಂದ ಬಳಲುವವರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಈ ದೃಷಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವು ಕೇವಲ ಶುದ್ಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಒಪ್ಪಿದೆಯೆಂದರೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ, ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರತಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ನೀತಿಗೂ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮೊದಲ ಮಹಾಯದ್ಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ನಾಜಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದವು. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬಹಳ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನದು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯಿದೆ ಹಾಗೂ ಇತರರನ್ನು ಸಹಿಸದ ಮನೋಭಾವವಿದೆ.

ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಎನ್ನವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬಹುದು : ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಅದು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈಡಿಪಸ್ ಅನಂತರ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್‌ನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಇದು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನದೇ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಮಾನದಂಡಗಳು ಬೇರೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈಡಿಪ್ಲಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮೂಲತಃ ಅದು ಹೇಳುವುದು ಸಂಸಾರದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾನು, ನನ್ನ ಅಪ್ಪ ಮತ್ತು ನನ್ನ ತಾಯಿ. ಈ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಈಡಿಪಸ್‌ನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಖಿನ್ನತೆಯೆಂದು ಹೇಳಿತೋ ಅದೂ ಕೂಡಾ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇಸರವಿದೆ. ಕಡಿದು ಹೋದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತಾದ ಬೇಸರವಿದೆ. ಹೇಳಲಾಗದ ಸಂಕಟವಿದೆ. ಒಂಟಿತನವಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ನೋವಿದೆ. ಆದರೆ ಖಿನ್ನತೆಯು ಹೇಳುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹತಾಶೆಯನ್ನು. ದುಡಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಮತ್ತು ಹಣದ ಹಿಂದೆ ಹೋಗಲಾಗದ ಚಿಂತೆಯೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹತಾಶನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹತಾಶೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕೊಡುಗೆ. ಮೊದಲು ಹೀಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳದ ಜಗತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಖಿನ್ನನಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೂ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತಾನು ಖಿನ್ನನಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸೋಲಿನಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಅಂಥವನನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅವಮಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಖಿನ್ನನಾಗಿ ಇರುವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೀನು ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಅರ್ಹನಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ? ಆದರೆ ಯಾವುದು ಈಡಿಪಸ್ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ ಎನ್ನವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಪಾಪ ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಆ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ? ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅನೀತಿಯನ್ನು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಲು ಈ ಈಡಿಪಸ್ ಎನ್ನವುದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಲೋಕವು ನರಕವಾಗಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಹೊಡೆತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅವಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಲಾಗಿ ನಾವು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ನರಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕು. ಈಡಿಪಸ್ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ

ನಾಟಕದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಅಡಕವಾಗಿವೆ. ದೇಹವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮೆಶಿನ್. ದುಡಿಮೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅಸ್ತಮ ರೋಗಿಗಳು ಯಂತ್ರವನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೊಲೆಹಾಲನ್ನು ಮಗುವು ಕುಡಿಯುವಾಗ ತಾಯಿಯ ಮೊಲೆ ಹಾಲು ಬರುವುದು ಮಗುವು ಮೊಲೆಗೆ ತುಟಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ಹೀರಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನಡೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಲು ನಡೆಯಲು ಶುರು ಮಾಡಿದಾಗ. ಅಂದರೆ ನಡೆಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾಗಿ ಯಂತ್ರ. ಅಂದರೆ ಈ ಮೆಶಿನ್ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಂತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚೇಗೆ ಈಡಿಪಸ್ ಎನ್ನವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಇದನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗ ವಾಗ್ವಾದವು ನಡೆಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು– ಅದು ಕುಡಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಡಿತ, ಉನ್ಮಾದ, ಭ್ರಮೆ, ಹುಚ್ಚು ಹುಚ್ಚಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದು ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯ ಗೆರೆಯಿಂದ ಆಚೆ ಇರುವವರು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮೈ ಮೇಲಿನ ಅರಿವನ್ನು ಅವರು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಸಹಜರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವ ನಡುವೆ ಅವರಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಗೆರೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕೇವಲ ದುಡಿಮೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಯಂತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನೈತಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅನೀತಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷವುಂಟಾಯಿತು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಒಡಕು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸ್ಕಿಜೋಪ್ರೇನಿಯ ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಒಡಕು. ಇದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಬೇರೆ, ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ಎನ್ನವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಈ ಭ್ರಮೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಭ್ರಾಂತಿಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಇರಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಯಂತ್ರವನ್ನು ಅದರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒತ್ತಡವೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದಲೂ ದ್ವಿಮುಖತೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವವು ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಅಸಹಜರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರ ಇಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಹೌದು. ಅಸಹಜವನ್ನು ಸಹಜ ಎಂದು ಗಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದನ್ನು ನಿಯಂತಣಕ್ಕೆ ತರಲು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಳಸಿತು. ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಪದವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ್ದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಅಸಹಜ ಮತ್ತು ಸಹಜವನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ (ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಸೈಕಿಯಾಟ್ರಿ) ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಅಸಹಜರು ಅನ್ಯರು. ಸಹಜ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸಾರಿ ದ್ವಂದ್ವ ಎಂದೂ ಕರೆದದ್ದೂ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರ ಚಿತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಿಲ್ಲದವರು ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಬಗೆಯದು. ಮಾತು ಒಂದು ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ನೋಟ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಮಾತಿಗೂ ಕೃತಿಗೂ ಅಂತರವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅನೇಕ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾದುದರ ಪ್ರತೀಕವಿದು. ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನ ಮನೋಭಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ಈ ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯನಾಗಿಯೂ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯನೂ ಹೌದು ಎನ್ನವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ರೋಗವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ದಂದ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವೆಂದು ಎರಡನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸದ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವು ಬೇರೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮನಸ್ಸಿನ ಕೆಲಸವು ಸ್ವಾಯತ್ತವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹದ ಕೆಲಸವೂ ಕೂಡಾ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹಯವದನ ನಾಟಕವೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಹಳೆಯದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾಪಕದಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಂಡವಾಳವಾದದ

ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಧ್ರುವೀಕರಣ. ಇದು ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ದ್ವಂದ್ವ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ದೇಹವೆನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಷಯವೇ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದುದು. ಮನದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಚಂಚಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ದೇಹವನ್ನು ನಾವು ಚಂಚಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಯಾವುದನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ದೇಹವು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ. ಇದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯವೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಇವು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ದೈಹಿಕ ರೋಗ,ಮಾನಸಿಕ ರೋಗ, ನೈತಿಕತೆಗಳಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮವು ದೊರಕಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ರೋಗವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಪಾಪ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಪಾಪದ ಭಯವಿದೆ. ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವಂತರು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಏರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ನೀತಿಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದುದು ನಿಜ. ಸಹಜರು ಬದುಕುವುಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಸಹಜರನ್ನು ನಗರದ ಒಳಗೆ ಇಡಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಸಹಜರನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸವಾಲು ಎಂದು ಅಧಿಕಾರವರ್ಗವು ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಅಧಿಕಾರವು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಸಹಜ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜನರನ್ನು

ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಯ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಾನದಂಡವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತುಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಶಾಲೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿ ಇನ್ನಿತರ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಶಿಸ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನದಾದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಹೇಳಿದ: ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಸಹಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾನದಂಡ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮಾತ್ರ. ಒಮ್ಮೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಅನಂತರ ಅದೇ ರೂಢಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಹಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಬಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸರಿ ಮಾಡಲು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಶಿಸ್ತು ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇದು ಹೇರಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವಾಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸೀಮಾರೇಖೆಯು ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜನರು ಬದುಕಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

1.	Kant	1788	Critic of practical Reason Riga Johann Friedrich Hart
2.	Kant	1987	Critic of Judgment Hockeh publishing Company Indiana
3.	Kant	1922	Critieque of pure reason The macmillan company
4.	Kant		Ground work for the metaphysic of Morals
5.	Amelicoksenbug Rorty	2009	Kant's Idea for the universal History Cambridge
6.	Allen .w. wood.	2002	Ground work for the metaphysics of morals Yale university
7.	Aterina Deligiorgi	2005	Kant and the critique of Enlightment State university of vewyorkpuss
8.	Fredric Nietze	2003	Twilight of the ldols and the antiehrist penguin classics
9.	G.w.g.ltege	2001	The phenomenology of mind Blackmask online

10.	Martin Heidegger	1996	Being and time State university of New York press.
11.	G.W.F. Hegal	2001	The philosophy of History Batoche Books
12.	J.L.Mackie	1980	Hume's moral theory Routedge and kegan paul Ltd
13.	Michel Foucault		Discipline and punish Vintage books Newyork
14.	Paul Rabinow	1998	Essential works of Foucault 1954-1984, The New press
15.	Michel Foucaut	2001	Fearless speech
16.	Michel Foucalult	2003	The bith of the clinic Routledge
17.	Michel Foucault	1985	History of sexuality Vintage books, New York
18.	Kirekegaard	2003	Desiring god Prineton university
19.	Kirkegaard	2007	Provocations Plough publishing House
20.	Kirekegaard	1973	The concept of dread, Princeton university press
21.	Hollamen	1923	Selections from the writings of kinkegaard University of Texas Bulletin
22.	Martin Heidegger	1985	History of the concept of time Indiana university press

23.	Gyorgy lukacs	1974	Soul and Form colubia university, MIT pess
24.	Ant onio Negri	1999	Insurgereies Minneapoeis London
25.	Richard Rorty	2007	Philosophy as cultural politics (vol-4) Cambridge
26.	Erngto laelau	2005	on populist Reason Verso
27.	Slavoj ZeZek	2006	The parallax view The MIT press, London
28.	Slavoj ZeZek	2008	Violenec Picador Newyork
29.	Lan parks	2004	(Slavoj ZeZek) A Critical reader Pluto prees, London
30.	Charles Taylor	2003	The Ethics of Authentcity, Harvard university Press
31.	Slavoj ZiZek	2007	Lacan ww Norton and company London
32.	Richard Rorty	1991	Objeetivity Relativism and truth (vol-1) Cambridge university press
33.	Habermass	1991	Social structure Transtormation MIT Press
34.	Jurgen Habermass	1984	The Theory of commu nicative action vol – 1 Boston : Becon press

1	eric fromm – (marx's concept of man)	1961	milestones of thought fredrick ungar publing co newyork
2	jonathanweber	2009	the existntialism of jeanpaul sartre routledge
3	spade	1995	jeanpaul satre's being and nothingness
4	richard schmitt	1997	introduction to marx and engles brown university
5	louis altusser	1969	for marx penguin press
6	louis altusser		reading capital
8	jeanpaul sartre	1995	truth and existence university of chicago press chicago

ಗ್ರಂಥಋಣ

1. ದಿ ಎಕಾನಿಮಿಕ್ ಅಂಡ್ ಫಿಲಾಸಫಿಕಲ್ ಮ್ಯಾನುಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟ್, ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಹೆಗೆಲ್ಸ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಇನ್ ಜನರಲ್, 1974.
2. ಆಂಟನಿಯೋ ನೆಗ್ರಿ 1999 ಇನ್ಸರ್ಜಿಸಿಸ್ (ಥಿಯರಿ ಔಟು ಆಫ್ ಬೌಂಡ್ಸ್), 1999, ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಮಿನೆಸೊಟ ಪ್ರೆಸ್.
3. ಲುಕಾಕ್ಸ್, ಸೋಲ್ ಅಂಡ್ ಫಾರಂ, ಕೊಲಂಬಿಯಾ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ.
4. ಲಕಾನ್ ಸೆಮಿನಾರ್ 8 16– ಜನವರಿ 1963.
5. ಮಾರ್ಟಿನ್ ಹೈಡೆಗಾರ್ – 1969 ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಅಂಡ್ ಡಿಫರೆನ್ಸ್ ಹಾಪರ್ ಅಂಡ್ ರಾ ನ್ಯೂಯರ್ಕ್ (ಮೂಲ 1817.
6. ಸೊರೆನ್ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ 1944 ಈದರ / ಆರ್ ಸಂ1 ಮತ್ತು 2 ಪ್ರನ್ಸಿಟನ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ನ್ಯೂಜೆರ್ಸಿ
7. ಕಾಂಟ್, ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ರೀಸನ್.
8. ಥಾಮಸ್.ಎಸ್.ಕುನ್., ದಿ ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರ್ ಆಫ್ ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ರೆವ್ಯಾಲೂಷನ್, ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಚಿಕಾಗೋ, 1970.
9. ಲಕಾನ್ ಸೆಮಿನಾರ್ 8 16– ಜನವರಿ 1963.
10. ಲುಕಾಕ್ಸ್, ಸೋಲ್ ಅಂಡ್ ಫಾರಂ ದಿ ಮಿಟ್ ಪ್ರೆಸ್ ಕ್ರೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್, 1974.
11. ಲೂಯಿ ಅಲ್ತೂಸರ್, ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಎನ್.ಎಲ್.ಬಿ., 1974.
12. Foucalut (ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಬಿ ಡಿಪೆಂಡೆಡ್ 1975.



ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೋ ಪ್ರೆಂಚ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಭಾಷೆ ಮುಂತಾದವು ಆಸಕ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು. ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೫, ೧೯೨೬ ನಿಧನ ಜೂನ್ ೧೯೮೪ ಪ್ಯಾರಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ. ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್, ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಝೇಶನ್, ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್, ದ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಿನಿಕ್, ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುವಲಿಟಿ ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಪುಸ್ತಕಗಳು.